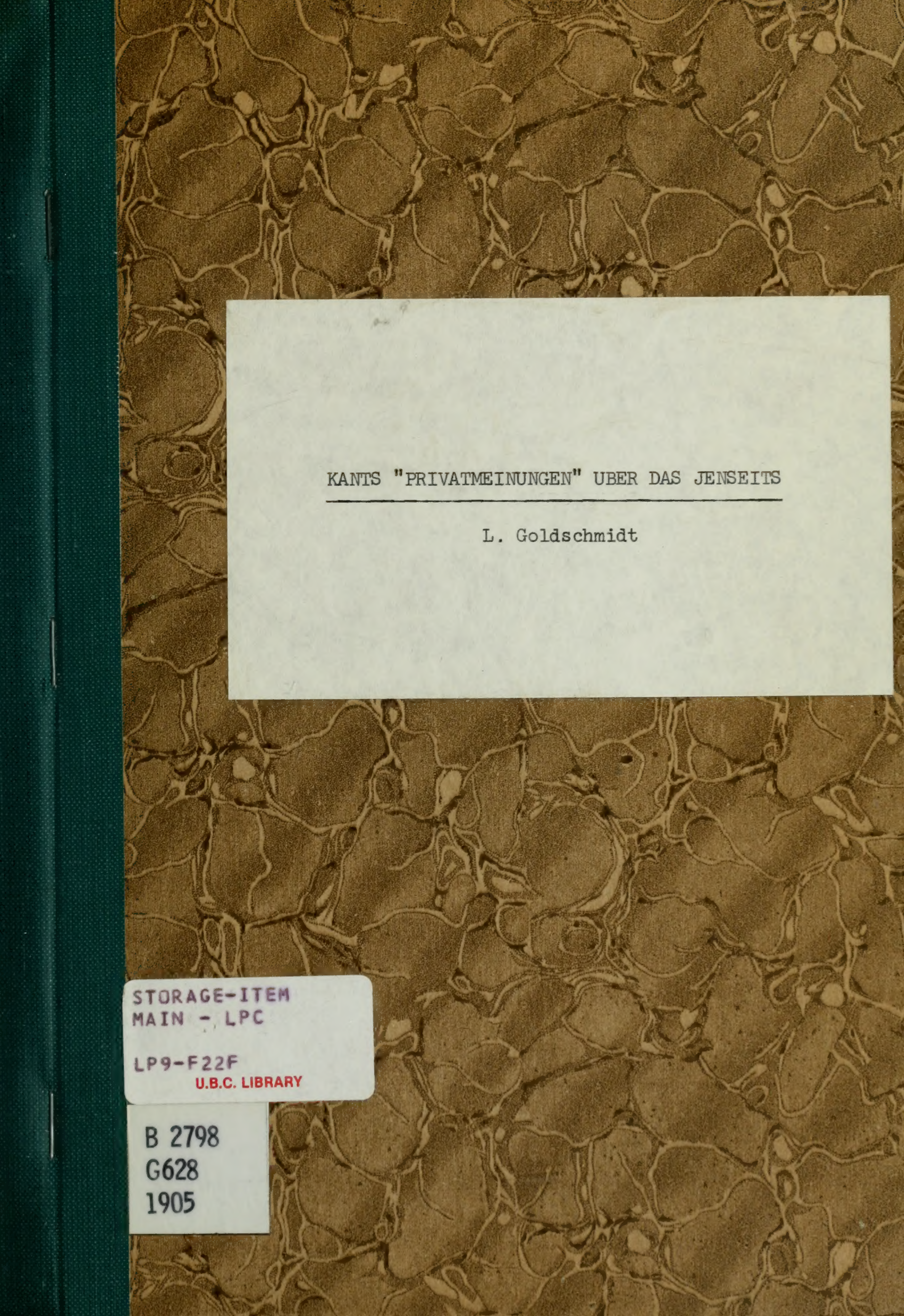

KANTS "PRIVATMEINUNGEN" UBER DAS JENSEITS
L. Goldschmidt

Kants
„Privatmeinungen“ über das Jenseits

und

Die Kant-Ausgabe
der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften.

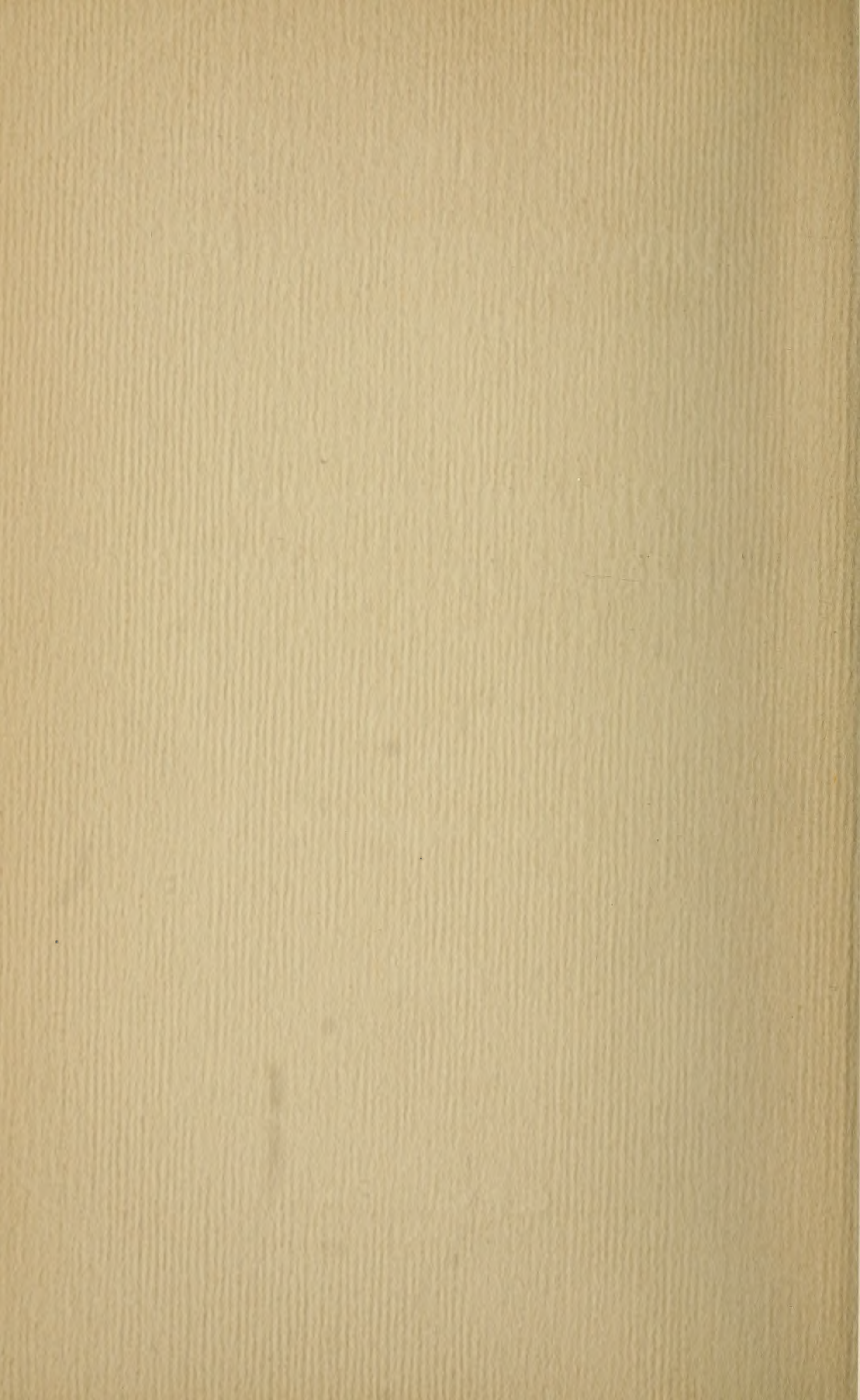
Ein Protest

von

Ludwig Goldschmidt.



Gotha.
E. F. Thienemann.
1905.



Kants „Privatmeinungen“ über das Jenseits

und

Die Kant-Ausgabe der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften.

Ein Protest

von

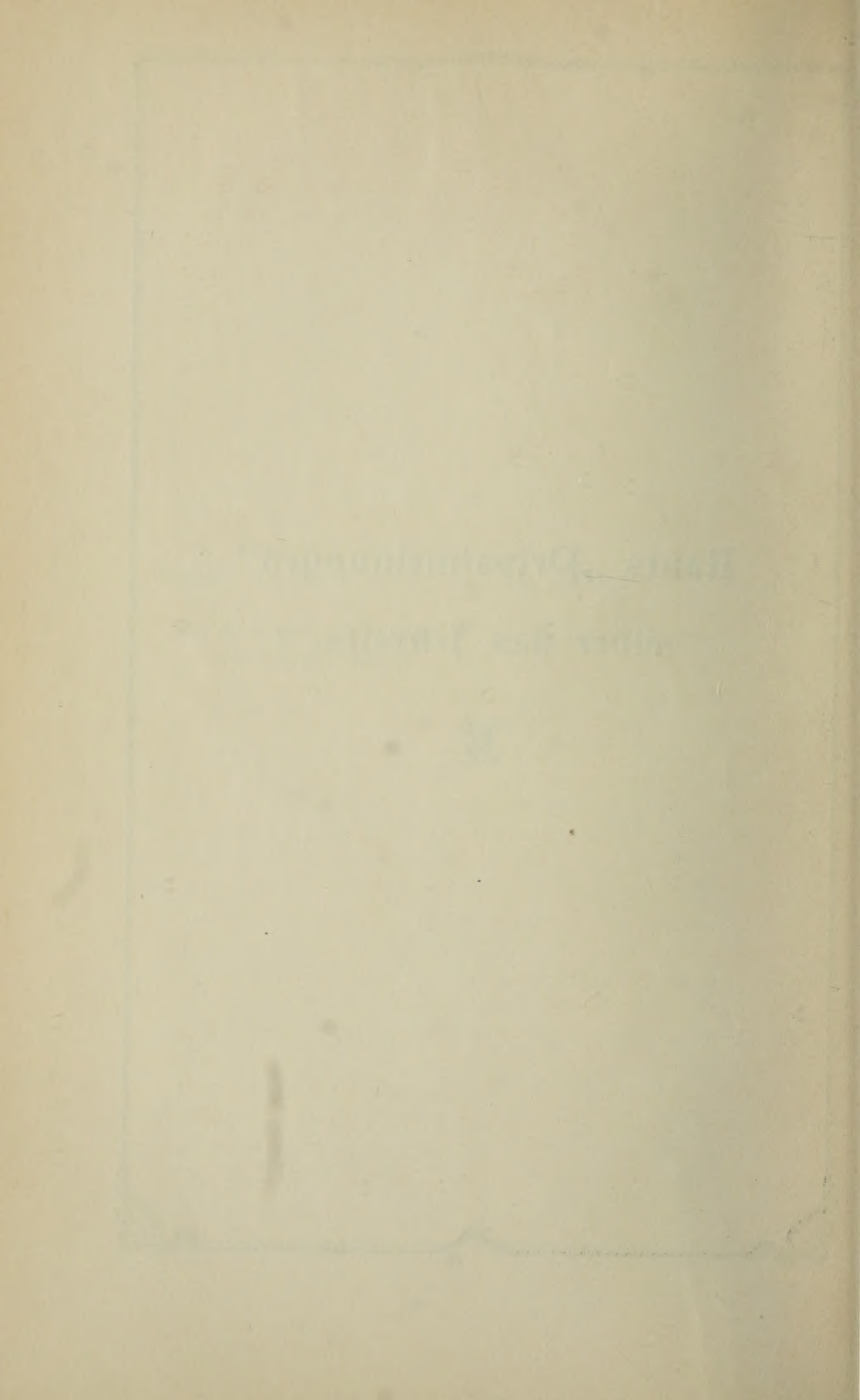
Ludwig Goldschmidt.



Gotha.
E. F. Thienemann.
1905.

Kants „Privatmeinungen“ über das Jenseits.







Alle philosophischen Richtungen, von der dogmatischen Skepsis des mechanistischen Naturforschers bis zur schwärmerischen Mystik des spiritistischen Adepten haben Immanuel Kant bei der Säkularfeier für sich beansprucht. Diese Erscheinung ist keineswegs neu. Längst war es den Metaphysikern bequem und geläufig, in seinen Schriften den Punkt zu bezeichnen, wo er ihnen ganz nahe war. Ein einziger Schritt, und Kant wäre aus seinem Halbdunkel in ihren hellen Lichtkreis getreten. Leider aber war es immer dieser *eine* Schritt, den Kantische Wegekunde verbot.

Mühte sich Kant zu zeigen, daß der Verstand ohne Vermittelung der Sinne keinen Inhalt zum Denken finden, daß er also nur in der Erfahrung Objekte erkennen und bestimmen kann, so ließ sich leicht entdecken, daß der Verstand seine Objekte erschaffe. Was vom Verstande selbst erschaffen werden kann, muß sich auch völlig von ihm durchdringen lassen; demnach war es ein Kinderspiel, diese ganze Welt, eine Ausstrahlung des Gehirns, a priori zu konstruieren.

Die Vernunftkritik enthielt eine vollkommene Aufklärung über die Spinozistische Erschleichung; als Vernunftnotwendigkeit läßt sich von Objekten realer Natur nicht mehr einsehen, als wir selbst zu ihrer Erkenntnis beisteuern. Hier sind wir auf „Gegebenes" angewiesen, dessen absoluter Ursprung sich in Dunkelheit verhüllt. In letzter Linie kann der Mensch nicht beurteilen, *wie* es ein-

gerichtet werden konnte, daß er denkend einen Inhalt erfassen kann. Aber diese bescheidene Einsicht „genügt" und „befriedigt" nicht; „tiefe" Denker können dabei „nicht stehen bleiben". Mit etwas Kopfzerbrechen ist es wohl möglich, das „Problem" zu lösen. „Denken und Sein sind eben identisch." Gedacht hat sich bei dieser sinnlosen Formel niemand etwas, aber sie klingt nach etwas; die „Identitätsphilosophie" gibt doch wenigstens einen Titel ab.

Merkmale von Dingen an sich selbst kennen wir nicht, lehrte Kant. Nehmt alles Sinnliche hinweg, wie man es muß, wenn nach dem Ding an sich selbst, dem Grunde der Erscheinung gefragt wird, so bleibt dem Menschen nichts als der leere Gedanke. Zwar bestimmen euch selbst intelligible Verhältnisse, die nur nach Begriffen gedacht werden, aber vom Objekt an sich selbst wißt ihr nichts und ihr braucht es auch nicht, wenn ihr nach dem Ideal handeln wollt.

Schopenhauer belehrte den Philosophen, dessen große Weisheit leichtfertige Analogien im Gebiete des Wissens zurückhielt. Wille ist das Weltprinzip, Wille ist das Ding an sich selbst. Schopenhauer war ein Meister der Suggestion, die er ebenso ergötzlich schilderte, als geschickt nützte; er kannte sein Publikum. „Nur der Genius kann den Genius verstehn!" Wer möchte so ganz von der Offenbarung des Genius ausgeschlossen sein? Mindere Geister freilich vermögen sich über den groben Anthropomorphismus sowenig wie über die grobe Erschleichung zu täuschen, aber der geistreiche Schriftsteller, der Genius wurde von vielen verstanden und gepriesen. Alle andere Spekulation versank gegen ihn in nichts.

Hätte Schopenhauer nur auf eigene Rechnung gesprochen, so möchte das hingehen; aber dieser Dogmatiker vom reinsten Wasser verkündete auch kritische, Kantische Lehre. Bei ihm fand sich die wahre Kritik, wie vordem schon bei Fichte; Kant hatte sich selbst nicht so ganz richtig verstanden. Schopenhauer vernichtete die von ihm angeblich verkündete Lehre durch Darstellung und Kritik für ein halbes Jahrhundert. Fast jede Darstellung hat seine ver-

zerrende Brille benützt, seine Kritik ist unzähligemal nachkritisiert worden. Und doch hat er schon durch die ungeheuerliche, empörende Anklage wegen der Auflagen sein Mißverständnis bewiesen.

Auch sonst machte er Schule. Wenn er im „Willen" das Ding an sich selbst erkennen konnte, was war da leichter, als das „Weltverständnis" mit anderen Gemütskräften herzustellen. Wer sähe und bewunderte nicht den Formenreichtum der Natur, die jede künstlerische Phantasie beschämt! Da treibt es und wirkt es in tausendfältiger Fülle gestaltend und bildend. Was können wir dahinter vermuten, wenn es nicht wie bei uns Einbildungskraft wäre? Schließlich stieg eine große Dunstsäule auf, in deren Nebel jedermann deutlich das Unbewußte — sonst eine Tatsache des inneren Sinnes — als metaphysisches Ungeheuer sehen konnte.

Unser „Weltverständnis" hat mit allen solchen letzten Lösungen eminente Fortschritte gemacht; jede Eintagsfliege verkündete es. Tageshistoriker standen mit dem Griffel der Geschichte zur Verewigung bereit, und man tat sich auf die bunte Mannigfaltigkeit, die natürliche Folge kritikloser Willkür, alles mögliche zugute. Wer aber wäre durch alle diese Anmaßungen um ein Haar klüger und wissender geworden? Würden denn nicht die Götter Griechenlands für solche Entdeckungen einen bequemen Leitfaden abgeben?

Nun ist es zweifellos richtig, daß jedem Denkenden die Frage nach dem Grunde und Zwecke dieser Welt kommt. Der geistigen Kultur war auch förderlich, daß bis auf Kant die Scheinkämpfe der Metaphysik sich immer erneuerten. Schließlich mußten sie notwendig einmal zu der Frage führen: Welchen erdenklichen Zweck mag diese rastlose Tätigkeit haben, woran liegt es, daß sie kein Ende findet? Dabei mußte sich endlich herausstellen, wo der Grund des Streites, wo die Mittel zu seiner Lösung zu finden waren.

Freilich widerstand der Kantischen Einsicht eine alte philosophische Gewohnheit. Philosophen, die im Jenseits zu schaffen sich berufen fühlen, brauchen ja von anderen nichts zu lernen. Ein Objekt stört sie nicht, das selbst zu

protestieren vermöchte. Immer finden sich Bewunderer, die betört sein wollen und sich auch betören lassen. Indessen verjähren ewige Rechte der Vernunft, die Einsicht und Wahrheit fordern, niemals. Das Herumschweifen in Regionen, die dem Gedanken keinen Halt mehr geben, wird als das erkannt, was es ist. Kein dogmatischer Metaphysiker hat sich jemals mit etwas anderem beschäftigt als mit den Gespinsten des eigenen Gehirns. Aber bei einer Einsicht, die über den Ursprung hyperbolischer Objekte ins klare gekommen ist, bleibt doch noch eine Frage: Läßt sich von den sublimen Gegenständen, deren Idee die Vernunft selbst aufnötigt, so gar nichts erkennen, sollte dem Metaphysiker nicht wenigstens zu dichten und zu meinen gestattet sein, wo ehrliche Überzeugung zu behaupten den Mut nicht findet?

Menschliches Fürwahrhalten hat verschiedene Stufen. Unser Verhältnis zu Urteilen und Sätzen ist nicht immer das gleiche; ebendeshalb ist es wichtig, sich über diese Unterschiede Rechenschaft zu geben. In der heutigen philosophischen Literatur herrscht ohnedies nach dieser Richtung die größte Unbestimmtheit. Auch an der Beurteilung und Aburteilung Kants hat diese Unbestimmtheit einen Anteil. Oft sind ihm, der sehr scharf die eigene Stellung zu gewissen Urteilen unterscheidet, Widersprüche vorgeworfen worden, weil man nicht darauf achtete, in welcher Form Kant bejaht oder verneint, ob er etwas behauptet oder vielleicht bloß annimmt. Und doch gibt schon der Sprachgebrauch zuverlässige Auskunft, so daß auch der gemeine Mann dieselben Unterschiede macht, die der Philosoph niemals aus dem Auge verlieren sollte. Die Sprache unterscheidet bloße Meinung von sicherem Wissen und beide vom Glauben.

Bevor wir dem Thema selbst näher treten, verstatten wir uns eine kurze Bemerkung über Wahrheit überhaupt. Die Philosophen haben lange nach einem schlechthin allgemeinen Kennzeichen der Wahrheit gesucht. Ein solches Kriterium aber gibt es nicht, noch mehr, es kann nicht exi-

stieren. Das läßt sich einsehen. Materiale Wahrheit besteht in der Übereinstimmung unserer Aussagen mit dem besonderen Gegenstande, der beurteilt wird. Wesentlich hängt also die Zustimmung anderer von diesem *besonderen* Gegenstande ab; nur schließt das nicht aus, daß sich gewisse Irrtümer schon erkennen lassen, ehe ein Gegenstand besonderer Natur in Rücksicht gezogen worden ist. Verstöße gegen die Logik, gegen die Erkenntnislehre lassen sich bemerken, ohne daß wir uns an den Gegenstand selbst wenden müßten. Gibt es also kein *allgemeines materiales* Kennzeichen der Wahrheit, das gleichsam wie ein Zauberspruch verwandt werden könnte, so gibt es doch allgemeine Regeln, Grundsätze, an denen wir alle Gedanken messen. Sie geben eine höchste Instanz in allem Urteil und sind mit völliger Gewißheit auszusprechen und einzusehen. Diese allgemeinen Regeln sind eben bloß *formaler* Natur, und ihr Inbegriff ist nichts anderes als reine Vernunft selbst, die nur auf den Gedanken oder auf die Möglichkeit sich richtet, durch ihn überhaupt ein Objekt zu denken. Vernunft ist der letzte Maßstab bei jedem Urteil, und dieser Maßstab ist nicht ungewiß oder zweifelhaft.

Von dem besonderen Objekt abzusehen, gehört zu den Fähigkeiten der menschlichen Vernunft, die sich in der Untersuchung tatsächlich von allem befreien läßt, was materiale und empirische Wahrheit ausmacht. Wofern jeder *empirische* Inhalt aus der *Erkenntnis* abgeschieden wird, so bleibt nichts anderes als die Leistung des eigenen Erkenntnisvermögens in formalen Elementen übrig. Kein Vernünftiger zweifelt daran, daß sich Widersprechendes unwahr ist, daß $2 \times 2 = 4$ ist und daß alles Zufällige seine Ursache hat. Solche Sätze sagen nichts über *bestimmte* Objekte aus; sie beziehen sich aber auf mögliche Gedanken und Objekte und entstammen der Vernunft, die sich selbst aus unseren Gedanken und auch aus dem, was ihnen an Inhalt innewohnt, abscheiden und die sich für sich selbst untersuchen läßt.

Nur die Philosophen wagen sich zuweilen auch an solche Kennzeichen der Wahrheit heran, wobei sie zugleich

einem historischen und philosophischen Irrtume anheimfallen. Denn philosophische, vernünftige Skepsis hat sich niemals dem richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erfahrung entgegengestellt. Nur den Anmaßungen gegenüber, die sich in ein luftleeres Gebiet jenseits der Grenzen wagten, hat sie sich mit Recht zweifelnd verhalten. Vernünftiger Zweifel richtete sich gegen Systeme, die sich gegenseitig bestritten, und doch zuletzt auf Vernunft gegründet zu sein vorgaben.

So gewiß nun auch unser Fürwahrhalten in formalen, den besonderen Inhalt gar nicht berührenden Fragen trotz des Streites der Philosophen ist, dieselbe Gewißheit ist uns nicht überall beschieden. Im Gegenteil haftet unserer Einsicht nicht selten ein Mangel an, der in der Regel in dem Augenblicke eintritt, wo wir uns nicht bloß mit der Vernunft selbst, sondern mit einem Inhalt aus der Wirklichkeit beschäftigen. Nicht immer gelingt es, ein Urteil so bestimmt und sicher zu fällen, daß wir selbst völlig von seiner Wahrheit überzeugt wären, oder daß wir andere zu überzeugen vermöchten. In solchen Fällen sind die Gründe des Urteils subjektiv und objektiv unzureichend, so daß an die Stelle des Wissens die bloße Meinung tritt. Wo die bloße Meinung sich durch bloß subjektive Gründe zu vollkommener Überzeugung steigert, da kennzeichnen wir durch den Ausdruck des Glaubens ein Fürwahrhalten, dem es an ausreichenden objektiven Gründen fehlt. Wissen und Behaupten aber verlangen vollkommene Gründe; denn sie erheben den Anspruch auf allgemeine Beistimmung. Die Aussage soll vom einzelnen Subjekt unabhängig sein und für jedermann gelten.

An den meisten unserer Erfahrungsurteile, die aus dem alltäglichen Leben stammen, zweifelt kein vernünftiger Mensch; sie sind einmal subjektiv gewährleistet durch Vernunft, objektiv durch den Gegenstand, der vernünftig beurteilt wird. Ihre Möglichkeit ist, wie Kant gezeigt hat, dadurch einzusehen, daß der Verstand gegebenen Vorstellungen durch seine Funktionen ein Objekt setzen kann. Jedermann vermag bei sich festzustellen, daß er seine Ob-

jekte nur durch Vorstellungen erkennen kann, und jedermann vermag nach einiger Übung festzustellen, welche Tätigkeit dabei vom erkennenden Verstande geleistet wird. Kant hat das Geheimnis bloßgelegt, das in objektiven Bestimmungen liegt, die doch nur auf Grund von Vorstellungen getroffen werden können. In vielen Fällen aber lassen wir notgedrungen anderen Möglichkeiten noch einen Spielraum, so daß wir nur eine Meinung vertreten dürfen, wo wir es dann anderen überlassen müssen, sie sich anzueignen oder nicht.

Die Stufenfolge bei allem Erkennen geht von bloßen Meinungen, sei es zum Wissen oder zum Glauben. Zunächst bildet sich der Forscher, der es auf Wahrheit abgesehen hat, eine Meinung, ein Vorurteil im guten Sinne. Nach dieser Meinung, die vielfach bloße Idee ist, stellt er seine Untersuchungen an, um sie durch Beispiele zu verifizieren oder sich davon zu überzeugen, daß sie irrig war. Ebenso verfährt der Richter, der sich von einer vorgefaßten Meinung unter Umständen erst freizumachen hat, ehe er sein Urteil fällt. Wir wollen hier nicht von den vielen Mängeln reden, die den Aussagen anhaften, wo man bloße Meinung für Wissen ausgibt. Auch von der falschen Bescheidenheit wollen wir schweigen, die unter Umständen sicheres Wissen für bloße Meinung hält. Sie führt schließlich zu dem skeptischen Urnebel, in dem Alles und Nichts verborgen liegt. Unsere Prüfung soll sich allgemein halten, von Einzelheiten absehen, um zu der sicheren Unterscheidung anzuleiten, ob wir gegebenenfalls etwas wissen oder nur meinen.

Wir haben oben bemerkt, daß erst bei Würdigung des empirisch Wirklichen (im Gegensatze zum bloß Formalen des Erkenntnisvermögens) für uns Zweifel über verschiedene Möglichkeiten auftreten. Wäre wirklich die Erkenntnis auf selbstgeschaffene Objekte angewiesen, so könnten wir der Bemühung überhoben sein, uns erst im Gegebenen mit verschiedenen Möglichkeiten zu plagen, die selbst in der Mathematik als einer sinnlich bedingten Wissenschaft ihre Rolle spielen. Hier indes ist Gewißheit möglich, in der

Physik aber haben wir ein Gebiet, auf dem Meinungen herrschen und auch miteinander um den Sieg der Wahrheit ringen dürfen. Freilich der Kausalsatz, der Satz von der Beharrung der Substanz und ähnliche Sätze sind hier niemals Gegenstand des Streits; sie sind ja notwendige Voraussetzungen der Physik und kommen in der physikalischen Untersuchung selbst niemals in Frage.

Aber wo es sich um die Anwendung dieser Grundgesetze handelt, da geraten wir oft in Zweifel. Dann erwarten wir, daß schließlich das Objekt der Erfahrung allgemeine Einstimmung bewirkt. So nimmt der Physiker an, daß der Äther mit den Erscheinungen des Lichts, der Wärme und der Elektrizität im Zusammenhange stehe. Der Physiker behauptet diesen Stoff, in dem sich Wellenbewegungen vollziehen können, nur hypothetisch als existierend; der Äther mit seinen Undulationen ist eine Sache der Meinung. Alle prüfenden Versuche der Annahme bringen zwar objektive Gründe ihrer Wahrheit; kein Mensch vermag aber alle Konsequenzen der Voraussetzung zu übersehen.

Die Möglichkeit der Hypothese selbst beruht nicht auf dem Verstande, der nur Erscheinungen buchstabiert, sondern auf der Vernunft im engeren Sinne, die in die Handlungen des Verstandes systematische Einheit zu bringen anrät. Der Physiker versucht viele Erscheinungen auf ein Prinzip zu bringen; erst analysiert er die einzelnen Tatsachen, um sie später nach synthetischer Methode von Prinzipien wieder ableiten zu können. Man spricht dann von einer „Theorie", die in beständiger Wechselwirkung mit der Einzelforschung geprüft und ausgebildet wird.

Die Korpuskulartheorie des Lichts, in dem man früher die Ausströmung eines Stoffs, des Lichtstoffs, vermutete, ist von der Ätherhypothese abgelöst worden, als gewisse Erscheinungen der Interferenz sich mit der Annahme eines Lichtstoffs nicht mehr verträglich erwiesen hatten; ebenso denkbar ist, daß auch die neue Annahme durch Erscheinungen widerlegt wird. Wo wir, wie im vorliegenden Falle, aus der Richtigkeit der Folgen, die mit der Erfahrung übereinstimmen, auf die

Wahrheit der Annahme schließen, da stellen objektive Gründe niemals vollkommene Einsicht in die Wahrheit her. Eine falsche Folge stürzt die Annahme; Hilfshypothesen, die sodann versucht werden, vermögen sie auf die Dauer nicht zu halten; jede Hilfshypothese diskreditiert die ganze Annahme.

Freilich pflegen bei solchen Annahmen Einzelne und auch die Gesamtheit der Forscher einen anderen Grad des Fürwahrhaltens an die Stelle der Meinung treten zu lassen. Subjektive Gründe vereinigen sich mit objektiven und steigern das Fürwahrhalten bis zur Überzeugung, so daß die bloße Meinung in einen Glauben übergeht. Eigentlich hat dieser Grad der Gewißheit aber sein Gebiet da, wo ein Wissen vollkommen ausgeschlossen und die Überzeugung lediglich auf subjektive, wenn auch allgemein menschliche, vernünftige Gründe angewiesen ist. Tatsächlich indessen glaubt auch der Naturforscher gar nicht selten an die vollkommene Wahrheit seiner Hypothesen, obwohl er weder für sich selbst noch für andere einen vollkommenen Beweis ihrer Wahrheit zu führen imstande wäre. Ein solcher Beweis müßte von den Gründen auf die Wahrheit der Folgen schließen und nicht umgekehrt. Auf solchem starken Glauben beruhen viele und scharfe Kämpfe, die ihren verbitternden Charakter durch den Streit subjektiver Gründe erhalten. Personen streiten hier miteinander, nicht die Sachen. Alle Künste der Überredung müssen aufgeboten werden, eben weil durch das Objekt selbst Einstimmigkeit nicht hergestellt werden kann.

Von dieser Art sind z. B. viele Streitigkeiten um die Darwinsche Hypothese. Niemals können die sich hierbei gegenüberstehenden Parteien die Wahrheit ihrer Annahmen vollständig beweisen. Würden sie genauer prüfen, so würden sie auch bemerken, daß sie sich im Grunde um ein lediglich subjektives Prinzip der Forschung streiten. Von den Gegnern geht der eine von der Maxime aus, Verwandtschaft und Verbindung in der Mannigfaltigkeit der organischen Natur zu untersuchen, der andere richtet seinen Blick auf die trennenden Unterschiede. Beide Prinzipien sind völlig

gleichberechtigt, aber sie werden dann widersprechend, wenn sie in objektive Behauptungen verwandelt werden.

Darwins Hypothese kann unmöglich über den Charakter einer bloßen Meinungssache jemals hinausgelangen. Ihre Vertreter, meist systematische und spekulative Köpfe, verwechseln das subjektive Interesse der Vernunft an der Einheit in der Mannigfaltigkeit mit der Erkenntnis des Objekts; sie unterliegen der Hauptquelle alles Irrtums, Subjektives als objektiv zu behaupten, während sie völlig im Rechte sind, soweit sie den Naturerscheinungen, sei es nach der Idee der Entwicklung, sei es nach der Idee der Affinität, der Verwandtschaft aller Organismen, in ihren Untersuchungen nachgehen.

Kants Behauptungen über das „durch Bonnet trefflich aufgestutzte Gesetz der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe" werden deshalb niemals widerlegt werden: „Die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns die Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit auseinander, und unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, daß auf solche Beobachtungen (vornehmlich bei einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht sein muß, gewisse Ähnlichkeiten und Annäherungen zu finden) als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist. Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Prinzip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, obzwar unbestimmt wo, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Prinzip der Vernunft; welches aber, als ein solches, viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleichkommen könnte, doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen."

Nebenbei einige Bemerkungen über die sogenannte „biologische Weltanschauung" unserer Tage. Dieser Begriff ist noch nebelhafter, als der der „Weltanschauung" überhaupt, unter dem jedermann versteht, was ihm beliebt. Für das moralische Bewußtsein, für einen vernünftigen Re-

ligionsglauben ist es völlig gleichgültig, wie Organismen bei den streitenden Parteien beurteilt werden, von denen eine jede gleich „biologisch" ist. Wo sich aber die Naturforschung den ehrwürdigen Worten der Genesis entgegenstellt, da ist sie rückständig. Ist es denn minder naiv, gegen diese geschichtliche Wahrheit der Bibelerzählung wissenschaftlich zu polemisieren, als sie buchstäblich zu glauben? In der Schöpfungsgeschichte spricht ein Dichter, kein Historiker; sie erhebt sich über allen wissenschaftlichen Streit. Natürliche Erklärungen suchen jener elementaren Poesie den Zauber zu nehmen; es gibt keinen törichteren Rationalismus, aber diese Torheit wird von den Männern der Wissenschaft weit übertroffen, die eigene Hirngespinste als wissenschaftliche Wahrheit den Worten der Schrift entgegenstellen.

Als ob es nicht ansprechender wäre, in freier Phantasie einen „Anfang" zu erdichten, wird eine dürre wissenschaftliche Terminologie zu „Theorien" mißbraucht, in denen menschlicher Unverstand sich spiegelt. Heute existiert kein Naturforscher, der aus mechanistischen Prinzipien allein den Organismus erklären kann; es wird niemals einer auftreten, der dieser Aufgabe gewachsen wäre. Sie ist vermessen und beweist, daß jedes Nachdenken über eigene Kräfte im Vergleich mit denen der Natur fehlt.

Häckel unterscheidet Kant I, der die Theorie des Himmels schrieb, und Kant II, der sie wieder verleugnete. Welcher Mißverstand! „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen." Gewiß, Kant hat dies Wort gesprochen; aber er sah ja klar ein, was er von der Wirklichkeit als Datum, als „Urphänomen", hinnehmen mußte und was er an ihrer von uns erkannten Natur a priori einsehen und restlos verstehen konnte. Kant setzt in dem Worte die Materie mit ihren Kräften als gegeben voraus; die Frage für eine „Weltanschauung" fängt da erst an. Am empirisch Gegebenen hat die Einsicht eine Schranke, von Leibniz an hat das die deutsche rationalistische Schule gewußt. Kirchhoffs berühmtes Wort von der Mechanik, die in letzter Linie nur beschreiben könne, stimmt in diese Überzeugung mit gutem Grunde ein, und der verstorbene

Mathematiker Kummer pflegte in ſeinen Vorleſungen über Mechanik ſcherzend zu ſagen: Die Konſtanten im Weltall hat der liebe Gott beſtimmt.

Aber Kant I, dem Häckel doch geneigt zu ſein ſcheint, fügt ſeinen Ausführungen in der Theorie des Himmels noch hinzu: Niemand vermag zu ſagen: „Gebt mir Materie, ich will euch zeigen wie eine Raupe erzeuget werden könne.“ Den Kosmos aus der Materie und ihren Kräften zu entwickeln, das war gegen dies Problem Kinderſpiel. Durch die Organismen ſind die Grenzen menſchlicher Kunſt ſo deutlich, wie irgendwo, vorgezeichnet; es wäre menſchlicher Aberwitz, der ſich einer Einſicht in das Entſtehen des Organiſchen aus dem Unorganiſchen vermeſſen wollte. Es gibt keine „biologiſche“ Weltanſchauung, wie es keine „energetiſche“ oder „kauſale“ gibt. Will man hier eine Richtung charakteriſieren, ſo muß der Philoſoph in den allgemeinſten Prinzipien unterſcheiden.

Teleologie und Mechanismus, das ſind charakteriſtiſche Gegenſätze, aber auch bei ihnen ſchwindet jeder Widerſpruch, wofern man einſieht, woher dieſe Prinzipien ſtammen. Die Philoſophen kämpfen hier immer gegen die eigene Vernunft, die beide Auffaſſungen notwendig hervorbringt, ohne daß ſie durch mangelnde Urteilskraft mißbraucht werden müßten. Der Naturforſcher hat ganz recht, ſich die Einmiſchung übernatürlicher Prinzipien in ſeine Arbeit zu verbitten; der Teleologie aber kann er ſelbſt nicht entraten. Kampf ums Daſein, Anpaſſung, Vererbung, das ſind als Mittel, deren ſich die Natur zu beſtimmten Zwecken bedient, teleologiſche Prinzipien; ſie wären überflüſſig, wenn der Forſcher die beurteilten Erſcheinungen mechaniſch erklären könnte.

Eine vollkommen falſche Schätzung der biologiſchen Forſchung hat übrigens auch zu dem grandioſen Irrtum geführt, von ihr erkenntniskritiſche Aufſchlüſſe zu erwarten. Solcher Unſinn hat in der Vergangenheit ſchwerlich ſeines Gleichen. Über Grundkräfte des Gemüts ſcheint gar nicht mehr nachgedacht zu werden. An ihrer Unbegreiflichkeit ſcheitert aller menſchliche Vorwitz, ſoviel „Geſchwätz“ ſich auch an ſolche „Probleme“ anknüpfen läßt. Erkenntnislehre aber, Kritik

im Sinne ihres ersten Urhebers, lehrt die Grenzen reiner Vernunft kennen, indem sie zeigt, wieweit sich die Realität der eigenen Funktionen, die Bewahrheitung der im Verstande entspringenden Begriffe und Urteile, nachweisen und strikt einsehen läßt. Das ist durch empirische Forschung, die keine Grenzen kennt, unmöglich. Je weiter sie sich aber ausdehnt, um so geringer wird ihr das erreichbare Gebiet im Verhältnis zum Ganzen erscheinen, um so eher wird sich einsehen lassen, daß in der kurzen Zeit, die zwischen dem Verfasser der Genesis und Häckel liegt, ein Fortschritt nicht möglich war, der den Schleier hätte um das kleinste Maß lüpfen können. Im Gegenteil mochte wohl jener mancherlei empirisch wissen, was wir heutzutage mühsam erst erschließen müssen. Daß jener sich auf Details nicht einließ, sondern im großen dichtete oder Erdichtetes erzählte, macht seiner Einsicht alle Ehre.

Wir kehren zu unserem Thema zurück. Ist das Gebiet empirischer Arbeit im Grunde nur für das Wissen, im Vorbereitungs- und Übergangsstadium der Erkenntnisse für Sachen der Meinung geöffnet, so liegen die eigentlichen Fragen des Glaubens in der praktischen Vernunft. Indessen verlangt das Leben sehr oft, daß der Mensch vorgesetzten Zwecken gemäß handle, wenn ihn auch nur objektiv unzureichende Gründe leiten. In solchen Fällen läßt sich von einem „pragmatischen“ Glauben sprechen. Wenn der Arzt Verordnungen gegen ein inneres Leiden gibt, das nicht sicher zu diagnostizieren ist, so verbindet er den Glauben an den objektiven, seiner Diagnose gemäßen Tatbestand mit dem Glauben an die Wirksamkeit seines Mittels. Seine Kenntnis reicht also objektiv weder nach der einen, noch nach der anderen Seite aus. In vielen Fällen weiß er über den Grund und die Natur des Leidens nichts Sicheres, ebensoviel oder -sowenig über die Wirkung des Mittels, die also aus doppelten Gründen zweifelhaft bleibt. Aber der Arzt darf sein Urteil unter Umständen nicht aufschieben, wofern er nicht größeren Gefahren einen Spielraum geben will. So verfährt er nach subjektiver Überzeugung, ein anderer Arzt möchte vielleicht anders geurteilt haben.

Diese ärztliche Praxis wird leicht gefährlich, wenn sich der Arzt als Sachverständiger vor Gericht äußert. Hier soll er nicht sagen, was er glaubt, sondern was er weiß. Und doch haben wir in Prozessen erlebt, daß der Glaube an Stelle des Wissens gesprochen hat. Nur objektive Gründe sollen das Urteil des Richters bestimmen. Aus diesem Grunde ist auch das Geschworenengericht eine sehr notwendige Einrichtung, weil hier die Unabhängigkeit des Laien-Urteils den Angeklagten vor den Vorurteilen bewahrt, die sich beim Berufsrichter einstellen können. Gerade die Praxis in kriminellen Angelegenheiten verführt, nach charakteristischen Merkmalen, nach einer Induktion aus vielen Beispielen ein schnelles Urteil zu fällen. Geschworene aber sehen wesentlich nur den einzelnen Fall. Wenn sie, wie zuweilen geschehen mag, irren, so neigt sich der Ausschlag auf die Seite geringerer Gefahr. Es ist besser, wenn zehn Schuldige dem irdischen Gericht entschlüpfen, als wenn ein Unschuldiger zu Unrecht verurteilt wird.

Fast allen Berufsarten pflegen ähnliche Vorurteile anzuhaften. Selbst beim Mathematiker — nicht in der Mathematik selbst — ist unter Umständen das Berufsvorurteil zu bekämpfen; er räumt nicht selten der berechneten Größe und Zahl ein falsches Gewicht ein, wo die bei der Rechnung ganz außer acht gelassenen Momente einen Hauptanteil am Geschehen haben. Bei den Philosophen sind Vorurteile heute die Regel, wo sie sich bemühen, eine völlig subjektive Unsicherheit in der Beurteilung allgemein zu machen. In den Fragen, die Kant kritisch gelöst hat, ist eine vollkommene Einsicht möglich; sie scheiden eben das Gebiet objektiver und subjektiver Beurteilung durch ein unfehlbares Kriterium: Einheit und Zusammenhang der Erfahrung. Der Mensch kann den Traum vom Wachsein unterscheiden und hat hier nicht mehr nötig, als sich seine eigenen Leistungen in der Erkenntnis zum Bewußtsein zu bringen. Ihre objektive Realität läßt sich dann auf keine andere Weise zur Einsicht bringen, als daß gezeigt wird, wie sie die Bedingungen dafür sind, Objekte zu erkennen, wenngleich wir zu der Bestimmung von Objekten

nur auf Merkmale angewiesen sind, die uns in den Sinnen, durch Vorstellungen gegeben werden können.

Ganz anders als mit dem „pragmatischen" Glauben ist es mit dem „praktischen" Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele bewandt, der aus moralischen Gründen in menschlicher Vernunft entsteht. Wie bekannt, untersucht der Philosoph unabhängig von historischen Überlieferungen, deren Bedeutung für den einzelnen Menschen eine zufällige, von Geburt und Erziehung abhängige ist. Theoretische und praktische Vernunft werden um der Untersuchung willen getrennt, obwohl sie sich in dem Anspruch auf Wahrheit vereinigen. Niemand würde etwas glauben können, was die auf Erkenntnis von Gegenständen gerichtete Vernunft zu bestreiten ein Recht hätte, und niemand würde etwas zu glauben ein Recht haben, wo er sich nur auf Gedanken stützt, die keinen Widerspruch enthalten. Von der bloßen Möglichkeit geht kein Schluß auf die Wirklichkeit, das war ein von der Metaphysik längst erkannter Satz. Nun weiß objektiv kein Mensch etwas von Gegenständen, auf die jene Ideen gerichtet sind; für ihn ist in unauflösliches Dunkel alles verhüllt, was sich etwa jenseits dieser irdischen Welt befindet. In dem Boden der Wirklichkeit wurzeln unsere Meinungen, die in ein Wissen übergehen können; für den bescheidenen Ausdruck des Glaubens aber ist das Bewußtsein bestimmend, daß der Mensch ausreichende objektive Gründe niemals finden kann. Es versteht sich auch fast von selbst, daß sich auf Meinungen jener Glaube nicht gründen dürfe, da sie immer dem Gegenteil noch Spielraum einräumen.

Betrachten wir jene Ideen nur als Ideen, so haben wir es nur mit Geschöpfen unserer eigenen Vernunft zu tun. Die Gedanken von Gott, einer einfachen, immateriellen, unzerstörbaren Seele kommen der Vernunft notwendig. Auch in der Wissenschaft haben sie eine vernünftige Bedeutung als subjektive Maximen der Forschung. Als solche werden sie auch von keinem Forscher verleugnet, obwohl es vielen an dem deutlichen Bewußtsein fehlt, daß man sie selbst beständig anwendet. Wer Ordnung in seine

Erkenntnisse bringen will, kann an die äußere und innere Natur nicht anders herantreten, als daß dort systematische, hier eine vollständige und notwendige Einheit aller Gemütskräfte herrschend vorausgesetzt wird. Nach menschlicher Vernunft kann man sich auch jene systematische Einheit nicht anders als durch eine höchste Intelligenz, die Einheit aller Gemütskräfte nicht anders als durch das Obwalten einer einfachen (unteilbaren, nicht zusammengesetzten) Substanz begreiflich machen.

Nichtsdestoweniger kann kein Mensch die objektive Realität dieser Gedanken erhärten. Sie sind notwendige Prinzipien unserer Beurteilung, nicht aber Prinzipien, die vom Gegenstand geltend zu machen wären. Das gibt einen fundamentalen Unterschied, durch den die kritische Philosophie in das dunkle Gebiet der Metaphysik soviel Licht hat einströmen lassen, als zur völligen Selbsterkenntnis notwendig ist. Etwas nach Gesichtspunkten beurteilen, die jeder Reflexion von der Vernunft aufgenötigt werden, oder zu behaupten, daß dieser Beurteilung auch ein Gegenstand entspreche, der ihr gemäß ist, das ist ein scharfer Unterschied.

Ganz von selbst versteht sich, daß alles, was erkannt und in bestimmter Weise erkannt wird, auch als Folge eines jenseitigen Grundes gedacht werden muß. Nur läßt sich über diesen Grund objektiv nichts behaupten. So sagt denn auch z. B. die „Identität von Denken und Sein" gar nichts, sie erklärt sowenig wie jede andere Erschleichung. Mit den Ideen verbindet sich freilich jene Täuschung, die Kant durch eine unvergleichliche Analogie deutlich zu machen versucht. Wie die reflektierten Strahlen eines Spiegels scheinen die Ideen vom Objekte selbst herzurühren. Trotz aller Kritik bleibt diese Täuschung, wie die des Spiegels, bestehen, aber sie läßt sich erkennen, so daß man nicht mehr von ihr betrogen wird.

Diese der Vernunft entspringenden Ideen streben nach der Totalität und Einheit in der Erkenntnis der Objekte; sie führen den erkennenden Verstand über den unmittelbar gegebenen Teil der gesamten Erfahrung auch auf Gegen-

stände, die uns, wie z. B. die Entwickelung unseres Planeten, die Entwickelung der Organismen, im Rücken liegen. Wie der Verstand Einheit in die *Anschauungen* bringt, so bewirkt die Vernunft Einheit in den *Erkenntnissen des Verstandes*. Sehr leicht lassen sich auf diese Weise seine *Begriffe* und Ideen voneinander unterscheiden. Auch bei dieser Leistung der Vernunft als einer Leiterin des Verstandes ist nur nötig, sich zum Bewußtsein zu bringen, was alltäglich von uns geübt wird. Dann lassen sich die Ansprüche dogmatischer Metaphysik als maßlose einsehen; kein Vernünftiger wird mehr begehren, als die größtmögliche und äußerste Erweiterung unseres *irdischen* Horizonts. Für das Wissen kommt den Ideen eine objektive Bedeutung nicht zu; sie haben hier nicht die Qualität einer *Hypothese*, die uns entferntere Objekte durch einen Vergleich mit näheren verständlich machen könnte. Sie erklären nichts im besonderen; wohl aber birgt jene Täuschung die Gefahr in sich, den Verstand durch vermeintliche Einsicht in Ruhestand zu versetzen. Wer in den Vernunftideen Gegenstände beurteilt, durch die Erfahrung erklärt werden soll, gebraucht sie nach den Prinzipien einer *trägen* Vernunft, die den Verstand von seiner weiteren Arbeit suspendiert, oder einer *verkehrten* Vernunft, die vorwegnimmt, was erst zu zeigen ist. Durch die unbegreifliche Gottheit läßt sich nichts *erklären*, von ihrer unerforschlichen Weisheit läßt sich nichts *ableiten*.

Also bieten die sublimen *Objekte* dem Wissen selbst ein relativ geringes Interesse. Könnten wir ihre Existenz wirklich erhärten, so würden wir doch von der bescheidenen Arbeit des Verstandes nicht entbunden werden. Freilich beunruhigen unausrottbare *Wünsche* nach Entschleierung des Rätsels jedes Menschen Brust, aber sie sind von der Vernunft zu beschwichtigen. *Kein wahrhaftes Bedürfnis für irgendwelche Zwecke der Wissenschaft nötigt, sich um chimärische Erkenntnis zu bemühen.* Auf theoretischem, spekulativem Gebiet bleibt uns wirklich nur ein Weg offen. Wo das Rätsel in der Vernunft entspringt, da liegt für uns auch die

einzige Möglichkeit einer Lösung. Jener täuschende Schein verliert seine Pein, nachdem er von der Vernunft völlig aufgedeckt worden ist. Von der Sisyphusarbeit einer dogmatischen Metaphysik ist für alle Zeit entbunden, wer den Kantischen Gedanken zu folgen imstande ist. Auch bei Kantischer Lehre handelt es sich um eine Überlieferung, um historisch Gegebenes, aber sie unterscheidet sich von jeder überlieferten Metaphysik dadurch, daß man nicht bloß ihren Gedanken folgen kann, sondern daß sie auch als wahr einzusehen sind.

Tritt der Mensch vom theoretischen auf das Gebiet der Moral über, so liegt die Frage wesentlich anders. Hier leitet ein wahrhaftes subjektives Vernunftbedürfnis zum Glauben an Gott hin. Mag dieser Glaube immerhin auch auf das Theoretische zurückwirken und zu wahrhafter Bescheidenheit des Naturforschers führen, so ist doch dafür zu sorgen, daß dies Gebiet vor den spekulativen, dogmatischen Grübeleien durch Kritik beschützt und bewahrt bleibt. Auf dem Gebiete der Moral handelt es sich nicht um bloße Meinungen; unausweichliche subjektiv-menschliche Gründe fordern von dieser Welt einen vernünftigen Zweck. Wir fragen hier nach dem letzten Zweck, der nicht wieder durch andere Zwecke bedingt ist; denn wir sind hier in der Region des Absoluten.

Schon Aristoteles unterschied zwischen den Eigenschaften des guten Bürgers und des guten Menschen. Dort entscheiden die bedingten Zwecke des bürgerlichen Gemeinwesens, hier weist die Idee auf eine höhere Gemeinschaft aller vernünftigen Wesen hin. Wir fordern einen unendlichen Fortschritt zum Guten im Sinne eines Reiches, in dem nur ein Oberhaupt als Gottheit anerkannt wird. Glaube bedeutet uns auf seinem eigentlichen Gebiet und so auch bei diesem Gedanken die Notwendigkeit, die objektive Realität eines Begriffes vom höchsten Gute wenn nicht strikt zu beweisen, so doch anzunehmen. Das ist ein Fürwahrhalten, das sich auf Zwecke gründet, die jeder Mensch mit seinen Handlungen verbindet, soweit er seinen Willen dem Pflichtbegriffe unterordnet. Jeder Mensch kann

dieser moralischen Gewißheit innewerden, wenn er sich nur selbst versteht. Über den Begriff der moralischen Gewißheit war man vor Kant schon völlig im klaren. Sie tritt ein, wo alle Gründe (wie hier auf sittlichem Gebiet) für die Wahrheit, keiner aber dawider spricht, während doch die Denkbarkeit des Gegenteils nicht bestritten werden kann. Für die Ausübung der Pflicht müssen wir mit dieser Gewißheit zufrieden sein.

Ist denn aber, so wird gefragt werden, das Bewußtsein einer solchen Forderung Bedingung dafür, daß der Mensch sich überhaupt betätigen und daß er sittlich handeln könne? Niemand vermöchte diese Frage zu bejahen. Unzweifelhaft aber ist folgendes. Der Mensch ist durch Vernunft genötigt, nach Zwecken seine Entscheidungen zu treffen; so gelangt er zu der Idee, daß der Kampf zwischen Pflicht und Neigung, zwischen moralischer Vernunft und sinnlicher Natur einen Zweck haben müsse, daß er nicht vergeblich kämpfe. Als Leitstern aller seiner Handlungen wohnt ihm ein Ideal inne; er verlangt, er fordert, daß dieses Ideal realisierbar sein müsse. In dieser Welt aber findet er das höchste Gut, das Urbild, durch das der sittlich handelnde Mensch seinen Willen nachstrebend bestimmt, nicht. Für das Erkennen ist hier gar kein Objekt, keine reale Handhabe gegeben; die Wirklichkeit dieses Ideals ist also nur Glaubenssache, die subjektiver Notwendigkeit entspringt.

In der moralischen und in der theoretischen Betrachtung sind die Verhältnisse in eigentümlicher Weise umgekehrt. Beim Erkennen ist die Erfahrung der Boden der Wahrheit, in der Moral ist sie der Ursprung des Irrtums. *) Erfahrung entscheidet nur im Theoretischen, im Praktischen darf sich niemand auf sie berufen. Noch niemand hat sich dadurch vor anderen, geschweige vor sich selbst damit

*) Die Empiriker verwechseln hier immer zweierlei. Auch die Moral bezieht sich nur auf Gesetze, die auf dem Boden der Erfahrung befolgt werden sollen, aber die Moral selbst aus der Erfahrung abzuleiten, ist ebenso unmöglich, wie die Ableitung und Begründung der Grundgesetze des Verstandes aus dieser Quelle.

rechtfertigen können, daß zu allen Zeiten gelogen, gestohlen oder gemordet worden ist. Fehlt es nicht an Tatsachen, die den Menschen in der Ausübung einer erhabenen sittlichen Anlage zeigen, so ist doch die Erfahrung immer unendlich weit von jenem Urbilde entfernt. Nicht was geschieht oder geschehen ist, gibt den Maßstab; denn dieser liegt in der Vernunft selbst. Der Mensch aber müßte die Tiere beneiden, der in den Gesetzen der praktischen Vernunft seine höhere Bestimmung nicht erkennen möchte.

Nur gebieten läßt sich dieser moralische Glaube nicht; er läßt sich auch nicht durch Gründe objektiv erzwingen; denn er wurzelt selbst in der Freiheit. Vernünftige Gesetze legt sich der Mensch selber auf; seine Vernunft muß er als autonom erkennen. Es darf hier keine fremde, außer der Vernunft liegende Bestimmung anerkannt werden, weil jede Heteronomie den Begriff der Pflicht, wie er tatsächlich unter Menschen anerkannt wird, verringert. Häufig wird die Pflicht nicht erfüllt; ihrem Begriffe tut das keinen Abbruch. Das Gute soll um seiner selbst willen getan werden. Alle Mittel der Erziehung sind aufzubieten, diese auf freie, sittliche Betätigung gerichteten Gedanken an die Seele zu bringen, der Glaube aber läßt sich hier wohl erwecken, nicht aber durch Argumente aufnötigen: „Ich kann also nur sagen," heißt es bei Kant, „ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genötigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann dazu keinen anderen durch Gründe nötigen (der Glaube ist frei)."

So viele Stützen dem Glauben aus der Weisheit und Zweckmäßigkeit erwachsen, die unser bewunderndes Auge vor sich ausgebreitet sieht, so ist er doch aus der praktischen Vernunft gezogen. Frei bekennt der Mensch die Verantwortlichkeit vor sich selbst als die Verantwortlichkeit vor einem höchsten Richter; er kann die Hoffnung niemals aufgeben, mit getreuer Pflichterfüllung auch der Glückseligkeit würdig zu werden. Solch' Glaube bringt nichts ein, sondern er kostet etwas.

Kant läutert frühere Auffassungen von allem fremden,

von außerhalb wirkenden Einfluß und scheut sich nicht, auch Gebote Gottes hierzu zu rechnen. Sich selbst gibt der Mensch das Gesetz, und weil es so ist, erkennt er es als göttliches an. Auf Erden ist menschliche Vernunft die einzige Richtschnur. Kant knüpft hier an die alten griechischen Lehren der Moral an, die er ihres renommistischen Zuges entkleidet; er bringt menschliche Würde zu sicherem Bewußtsein. Der Mensch wird seiner Erhabenheit gegenüber dem Lockruf der Neigungen und gegenüber der rohen Gewalt der Natur inne. Vor dem Auge der Vernunft verliert die Natur ihre Schrecken; frei neigt sich das Gemüt vor der Gottheit, in der es alle Weisheit, Macht, Güte und Gerechtigkeit und den Schöpfer Himmels und der Erden gläubig verehrt.

Ein Wort noch über den Spott des Realisten, der wider diese idealistische Auffassung auf die Erfahrung mit Fingern hinweist — da ist ja alles so ganz anders, als es sich der Ideologe träumen läßt. Gerade diese Tatsache aber ist der Ausgangspunkt jener vernünftigen Überlegungen. Normen des sittlichen Lebens lassen sich aus der Erfahrung nicht ziehen. Wie kommt es, daß wir von den Menschen so oft verlangen, daß sie ganz anders hätten sein sollen, als sie sind? Determinismus und Fatalismus legen die Hände in den Schoß — das wird schon alles, wie es vorher bestimmt war. Jene Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit gibt eine ewige Aufgabe; es ist die vornehmste der Philosophie, das Ideal in seiner ganzen Reinheit zu bewahren. Wer wollte die Grenze bestimmen, wo ein höchster Grad der Sittlichkeit in der Menschheit erreicht wäre? Der Spott des Realisten fällt auf ihn selbst zurück. Welchen ganz anderen Anblick möchte schon heute die Wirklichkeit zeigen, wenn nur immer der Wille in der Menschheit recht gerichtet und im Guten gefestigt worden wäre?

W o r a u f r u h t a l s o d e r K a n t i s c h e G l a u b e? Kant hat die Sätze der praktischen Vernunft als Forderungen, Postulate bezeichnet. Und der praktischen Vernunft verdanken wir die Verheißung eines höchsten Gutes, das also die eigene Vernunft dem Menschen verspricht. Die innere Stimme spricht an Stelle ausgeklügelter Beweise, die niemals Über-

zeugung haben wirken können. Also nicht die Tatsache des Objekts, sondern eine andere gibt das Fundament. Und *sie* braucht man nicht zu mutmaßen oder bloß zu glauben: es ist die Vernunft selbst, der höchste und sicherste Besitz, der dem Menschen auf Erden beschieden ist. Das feste Vertrauen auf ihre Verkündigung begründet den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele, von denen kein Mensch etwas wissen kann. Kant *glaubt* also nicht an die Vernunft, sondern er ist sich ihrer bewußt, er weiß sie und auf ihr Zeugnis glaubt er auch an eine höchste Vernunft, die an sich selbst zu erkennen er sich nicht vermißt.

Jenen Glauben könnte nur eines erschüttern. Vermöchte jemand zu beweisen, daß seine Objekte selbst, daß Gott und Unsterblichkeit unmöglich sind, dann würde auch das subjektive Zutrauen sinnlos. Zweifel und Skrupel aber sind oft laut geworden; sie sind unvermeidlich, weil es sich um Objekte handelt, die unser Blick nicht erreichen kann. Vernünftigem Zweifel beläßt die Vernunft freies Wort; sie duldet, sie toleriert hier nicht, denn diese *Duldung* ist Hoffart. Die Republik der freien Vernunft verlangt und gewährt für jedermann gleiche Rechte; jedermann hat in ihr eine Stimme. Wer seine Zweifel öffentlich zur Beurteilung aufstellt, braucht deshalb nicht als unruhiger und gefährlicher Bürger ausgeschrieen zu werden. Und von diesen Zweifeln ist für den Glauben gar nichts zu besorgen: „Vernunft wird schon durch Vernunft gebändigt." Das ist die Sprache bescheidener Vernunft, die sich im Bewußtsein ihres sicheren, nicht „bittweisen" Glaubens weiß. Die Gewißheit dieses Glaubens wird freilich auf theoretischem Gebiet durch die Einsicht gestützt und geschützt, daß von jenseitigen Dingen niemand etwas weiß noch wissen kann. Erst wenn die vollkommene Sinnlosigkeit der Polemik erkannt und eingesehen ist, erscheint ein unerschütterlicher Glaube möglich. Denn dieser Glaube ist „praktisch wohlbegründet, theoretisch aber unwiderlegbar".

Was will man diesem Glauben entgegenstellen? *Gibt es einen Menschen, er sei, was er sei, ein philosophisches oder ästhetisches Genie, ein Na-*

turforscher oder Philosoph, der sich unterwinden könnte, zu beweisen, zu behaupten oder gar nur zu meinen: Es existiert kein Gott, kein ewiges Leben? Woher sollte er seine Gründe nehmen, wenn er sich nicht wieder an dieselbe Vernunft wendete, die ihn belehren kann, daß sich jene Objekte nicht wissen, weder bejahen noch verneinen, aber wohl glauben lassen.

II.

Wir kehren nochmals zum Ausgangspunkte zurück und rekapitulieren. Meinen, Wissen, Glauben sind verschiedene Stufen menschlichen Fürwahrhaltens. Wissen und Behaupten verlangen vollkommene Gründe, solche also, die subjektiv und objektiv zureichen. Was ich weiß und behaupte, das muß auch jeder andere auf dieselbe Weise erkennen und wissen können. Meinen bringt zum Ausdruck, daß beide Bedingungen nicht erfüllt sind, nur hüte man sich, diesen Gedanken umzukehren: Nicht immer bilden wir uns eine Meinung, wo die Gründe subjektiv und objektiv unzureichend sind, denn unter Umständen müssen wir uns auch der Meinung enthalten. Wer in der Physik nicht bewandert ist, kann auch keine Meinung darüber haben, ob das Licht materiellen Teilchen als Ausströmungen eines besonderen Stoffes oder eigenartigen Bewegungen des Äthers verdankt wird. Wo man gar nichts weiß, da kann man auch nichts mit Recht meinen. Glaube endlich tritt da ein, wo unsere objektiven Gründe mangelhaft, aber subjektiv vollständige Gründe vorhanden sind. Dieser Glaube ist nur „pragmatisch", wenn ein vorgesetzter Zweck auf Grund unvollkommenen Wissens erreicht werden soll und wo es verschiedene Mittel und Wege für die Erreichung dieses Zweckes gibt. Im wirtschaftlichen und im politischen Leben muß sich der Mensch

vielfach mit einem pragmatischen Glauben begnügen; alle Maßnahmen erstrecken sich hier in die Zukunft, die samt vielen treibenden Ursachen sich dem Auge verhüllt. Dieser „pragmatische" Glaube ist zufällig, bei verschiedenen Individuen ein anderer, je nach Eigenart und Erfahrung, während der „praktische Glaube" der reinen Vernunft sich in der Vernunft notwendig entwickelt. Er kann von jedem Menschen, der sich seiner moralischen Bestimmung bewußt wird, mit freier Stirn bekannt werden. Wache Vernunft, nicht gefühlsselige Schwärmerei, ist seine Führerin; in allen Entwickelungsphasen der Menschheit zeigt ihr Einfluß eine deutlich bestimmte Richtung; auch der Ursprung des Glaubens aus moralischen Quellen ist unverkennbar. Trotz aller Verschiedenheit der Menschen ist in den Fragen der Vernunft Einigkeit und Gemeinsamkeit möglich, wofern nur das Bewußtsein selbstauferlegter Pflicht und der davon nicht zu trennende Gedanke an einen höheren, in die Unendlichkeit sich erstreckenden Zweck des Daseins erweckt und wach erhalten wird.

Von den praktischen Fragen wenden wir uns nun wieder zu den parallelen spekulativen der reinen Vernunft, die in die Ideen Gottes und der Unsterblichkeit der Seele münden. Lange Zeit war es vornehmster Zweck und beständiges Bemühen aller Metaphysik, für diese Glaubensartikel Beweise zu erbringen. Aller Scharfsinn ist aufgeboten worden, dennoch konnte dieser Zweck nicht erfüllt werden. Vor dem Blicke des Kritikers aber, der über Personen und Zeiten hinwegsieht, liegen die alten Kämpfe der Dogmatiker; sie lösen sich ihm. Niemand kann sie austragen, es sei denn, daß der Konflikt im eigenen Gemüte erkannt wird. Es gilt, von bloß historischer Auffassung ebenso wie von der bloß skeptischen Beanstandung der Metaphysik, zu einer gründlichen Untersuchung der eigenen Vernunft überzugehen. Genau wie in der Mathematik mit ihren objektiven, zwingenden Wahrheiten, so liegt es auch in der Metaphysik mit ihren noch so abstrusen Erdichtungen. Dort kann kein Gedanke geäußert werden, den nicht jeder Vernünftige hätte finden können, hier setzt jede Kritik des

Metaphysikers voraus, daß seine Gedanken zuvor in der eigenen Vernunft erneuert worden sind. In der Mathematik stellt die gemeinsame reine Anschauung, d. h. schon die Möglichkeit des Objekts, tatsächlich den Frieden her; in der Metaphysik aber läßt sich die Unmöglichkeit einsehen, durch eine Entscheidung des Objektes zum Frieden zu kommen.

Alle Argumente für und wider die Anmaßungen metaphysischer Spekulationen liegen in der eigenen Vernunft; sie selbst ist dennoch nicht dialektisch. Sie wird es aber unvermeidlich, wenn man sich der Erkenntnis von solchen Objekten schmeichelt, die nie gegeben werden können. Ohne erkennbaren Gegenstand gibt es keinen vernünftigen Streit mehr und keine Beweisführung. Ehe sich der Metaphysiker mit Objekten beschäftigt, soll er sich nach der Erkenntnis der Werkzeuge bemühen, die für alle Beurteilung in seiner Gewalt sind. Dann wird er selbst bemerken, daß die spekulativen Beweise für das Dasein Gottes, für die Unsterblichkeit der Seele als Ausgeburten des Schulwitzes nicht bloß trügerisch, sondern an sich selbst völlig unwirksam sind. Schon die Mannigfaltigkeit der Beweise macht sie als solche verdächtig. Wozu so viele, wenn es auch nur einen gibt, der zwingend wäre? — Wenn nun unumstößlich sicher ist, daß wir von jenseitigen Dingen nichts wissen können, so bleibt jene Frage: Können wir uns nicht von ihnen wenigstens eine Meinung bilden? Mag es mit der Gewißheit nichts sein, werden wir nicht vielleicht mit Mutmaßungen uns behelfen dürfen?

Widerspruchsfrei und selbst unter Vermeidung grober Anthropomorphismen hat die Vernunft im Laufe der Jahrhunderte sich mancherlei erdenken und erdichten können. Platos Ideen, im Jenseits schwebende Urbilder, an denen alle Dinge nach Maßgabe ihrer Eigenart im Diesseits teilhaben, sind erdichtet. Aristoteles' Entelechien, deren Abkömmlinge jedermann als Leibniz' Monaden kennt, als geistige Substanzen, die alles Wirkliche konstituieren, sind erdichtet. Auch finden sich hier weder Widersprüche noch Schwierigkeiten für den Metaphysiker, der mit solchen Be-

griffen vertraut wird, wenn er nur die Fragen versteht, auf die sie die Antwort geben möchten. — Erdichtet sind ferner die alten metaphysischen Lehren von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele: der physische Einfluß, das System der Assistenz und das der prästabilierten Harmonie. Diese Annahmen wollen begreiflich machen, wie Körper und Geist, zwei so verschiedene Substanzen, miteinander sich so gut vertragen, wie der Geist etwas vom Körper wissen kann. Wie kommt es, daß unsere Gedanken mit Objekten von ganz anderer Natur sich befassen können; wie kommt es, daß der Geist den Körper dirigieren kann?

Mit solchen Hypothesen sollte der empirischen Forschung keine Konkurrenz gemacht werden; die Metaphysiker wußten sehr wohl, daß sie sich in diesen Spekulationen außerhalb der Erfahrung bewegten. Leibniz' prästabilierte Harmonie, die Stammutter der Identitätsphilosophie, verschiebt die Übereinstimmung ins Jenseits, damit die Naturforschung nicht mehr von solchen Schwierigkeiten behelligt werde. Leibniz war sich dessen völlig bewußt; nahm er doch an dem System der Assistenz als an einem beständigen Wunderwerke Anstoß. Er sah weder in den empirischen Gesetzen des Anorganischen, noch in einer Mechanik der Organismen Schwierigkeiten; nur der Anfang gibt nach ihm das Rätsel, das er zu lösen sich schmeichelte. Indessen geht durch die ganze „Entwicklung" dieser Lehren von Leib und Seele ein Grundfehler hindurch, der erst durch Einsicht in das Wesen der Kategorie gehoben werden konnte. Wenn eingesehen wird, daß wir es beim denkenden Wesen, wie bei den Bewegungen der Materie nur mit Erscheinungen zu tun haben, was berechtigt uns, von verschiedenen Substanzen im Sinne des reinen Verstandesbegriffes (einer reinen Kategorie) zu sprechen? Die Unterschiede sind ja nur in der Erscheinung und nicht in den Dingen an sich selbst gegeben. Warum plagt sich der Metaphysiker mit einer Schwierigkeit, die er sich selbst ersonnen hat? Das Problem selbst fällt in sich zusammen.

Dem sei indessen, wie ihm wolle; wir haben gezeigt, daß

es dem Menschen an Einbildungskraft nicht gebricht, sich auch jenseits unserer Grenzen noch Beziehungen zu erdenken; die Menschheit hat an solchen Einbildungen immer Vergnügen gefunden. Ließe sich zur Befriedigung aller Ansprüche nicht argumentieren: Auch in der Naturwissenschaft ist es uns nicht immer vergönnt, sichere Erklärung für die Erscheinungen zu bieten. Sollten wir uns nicht auch in der Metaphysik mit hypothetischen Erklärungsgründen, also mit bloßen, mehr oder minder wahrscheinlichen Meinungen zufrieden geben? So bescheiden nun dieser Anspruch auf den ersten Blick erscheint, so entschieden tritt ihm doch die Kritik der reinen Vernunft entgegen. Ihre Gründe sind schwerwiegend und für jedermann verständlich.

Diese Gründe einzusehen, wollen wir den Unterschied physikalischer und solcher Hypothesen, die aus reiner Vernunft geboten werden können, kurz erörtern. Die Erklärung der Physik entstammt nicht der schwärmenden Einbildungskraft; der Physiker legt vielmehr seinen Hypothesen etwas zugrunde, was selbst nicht bloße Meinung, sondern gewiß und in der Wirklichkeit greifbar gegeben ist. Will der Physiker irgendeine Erscheinung durch ihre Ursache und die Art ihres Wirkens erklären, so überträgt er ein sonst bekanntes Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung analog auf das Geschehen, das sich ihm nicht unmittelbar enthüllt. Ihm wird also ein Begriff, dessen gegenständliche Wirklichkeit außer Zweifel ist, Erklärungsgrund für die Erscheinung, von der er bisher einen solchen nach Art und Dasein bestimmten Verhältnisbegriff nicht hatte. Damit indessen nicht zufrieden, unterwirft der Physiker die Erscheinung durch das Experiment mannigfaltiger Prüfung, um sich davon zu überzeugen, ob sie auch mit jenem Begriffe sich verträglich zeige. Die Möglichkeit jenes Begriffs ist also von vornherein gewiß, da sie durch seine Wirklichkeit bewiesen ist; er ist uns ja so nahe, daß wir durch ihn erklären können und wollen. Was wir zunächst erdichten, ist nur das Dasein im gegebenen Falle. Dies Dasein nehmen wir wiederum als Dasein in der Erscheinung an und suchen seiner durch Kontrollen gewiß zu werden.

Ein Beispiel. Der Begriff einer Materie, in der sich Wellenbewegungen vollziehen und fortpflanzen können, ist am sich kräuselnden Wasser unmittelbar, an der Luft durch einfache Versuche zu verwirklichen. Es gibt also Wasser- und Luftwellen. Die bekannte Ätherhypothese erdichtet also keinen Begriff, sondern nur das Dasein eines Analogon, eines solchen Mediums als Trägers der Bewegungen, die als Ursache von Licht und Wärme gelten.

Ganz anders verhält es sich, wo die reine Vernunft dichtend erklären möchte. Hier nimmt sie nicht etwa das Dasein nach empirisch bekannten Eigenschaften an, sondern sie macht sich auch den Begriff selbst, zu dem sie ein Dasein erdichtet. Leibniz' prästabilierte Harmonie ist ein solcher erdichteter Begriff, über dessen Möglichkeit kein Mensch etwas zu sagen vermöchte. Leibniz gibt zwar ein Gleichnis aus dieser Welt, das Beispiel gleichgearbeiteter Uhren, die vollkommen übereinstimmend gehen. Aber hierdurch wird verdeutlicht, was der Metaphysiker unter jener Harmonie zwischen Leib und Seele verstanden wissen will, aber nicht der mindeste Begriff von der Herstellung einer prästabilierten Harmonie gegeben. Man erfährt allerdings genau, was sich Leibniz dabei hat denken können und gedacht hat, aber nichts objektiverweise von den verschiedenen Substanzen, die aufeinander abzustimmen wären. Leibniz schmeichelte sich, viele Schwierigkeiten durch den Prästabilismus beseitigt zu haben, was selbst von Gegnern wie Bayle anerkannt worden ist. Mit Recht aber wies dieser skeptisch-kritische Vorläufer Kants darauf hin, daß er die objektive Realität nicht einsehen könne. Die „Theorie" erwies sich fruchtbar; es knüpften sich neue Erdichtungen an sie an. Das System der Assistenz brauchte bei jeder Zeugung als der Gelegenheitsursache den Ratschluß Gottes, dem das Einzelwesen im Grunde seine Existenz verdankt. Der Prästabilismus wies auf die Möglichkeit hin, daß dieser Ratschluß schon beim ersten Keime bestünde, aus dem sich alle folgenden auswickelten. Bonnet vertrat diese Evolutionstheorie mit Eifer und dehnte sie auf ein anderes Problem aus, die Unsterblichkeit der Seele. Sitz der Seele ist, wie

er annimmt, in unverkennbarer Weise das Gehirn. Im Gehirn befindet sich nach ihm ein Keim, der für das zukünftige Leben und alle kommenden jenseitigen Wandlungen die Erinnerung, das Fortbestehen derselben Persönlichkeit sichert. In allen diesen nach ihrer Herkunft leicht kontrollierbaren Phantasien ist immer Begriff und Dasein zugleich erfunden.

Wir wollen noch andere Beispiele von Hypothesen aus reiner Vernunft geben. Wir kennen unseren eigenen Verstand als die beständig geübte Fähigkeit, solche Gegenstände zu denken, wie sie in den Sinnen gegeben sind. Der Verstand denkt, die Sinne schauen an und beide, Verstand und Sinne, vereinigen sich, wenn es gilt, Gegenstände zu erkennen. Der Verstand schaut also nicht selbst an, obwohl seine synthetische Leistung auch schon erforderlich ist, wenn man sich der Anschauung bewußt werden will. Nun kommen wir Menschen leicht zu dem Bewußtsein, daß sich dem Verstande manches verschließt, ferner, daß er nur von den Teilen verbindend zur Einheit seiner Begriffe gelangen kann, und wir bemerken, daß es wohl leichter sein möchte, die Dinge zu erkennen, wenn wir vom Ganzen zum Einzelnen gelangen könnten. Wir vergleichen ferner nachdenklich, was wir nach bestimmten Zwecken technisch aus dem gegebenen Material unter Benützung gegebener Naturgesetze ausrichten können, mit den Gebilden der Natur und der wunderbaren Einstimmung und Zweckmäßigkeit, die uns auf Schritt und Tritt und bei der Erweiterung unseres Horizonts in der Natur begegnet. Leicht kommt der Mensch zu der Einsicht: mit diesen Künsten läßt sich nicht wetteifern. Das führt uns zu dem Gedanken an höhere Intelligenzen, denen ganz andere Fähigkeiten innewohnen. Wir vergleichen auch unsere Objekte mit Objekten, die wir uns nur erdenken und kommen so von dem Subjekt, das wir kennen, auf ein Subjekt, für das diese erdichteten Gegenstände Objekt sein möchten.

Wenn sich nun der Metaphysiker eine Intelligenz als Ursache der ganzen Welt denken möchte, so kann er das nur in Analogie mit unserem eigenen Verstande,

denn er kennt in Wirklichkeit keinen von anderer Natur. Von seinem Verstande aber sieht er ein, daß er auf sinnliche Objekte eingeschränkt ist. Auch ohne subtile Untersuchungen läßt sich bemerken, daß der Verstand in den Sinnen gleichsam auf einen Widerstand stößt, der ihm Schwierigkeiten bereitet. Es kostet aber nicht die mindeste Mühe, von *unserem* Verstande die Sinnlichkeit, die tatsächlich Bedingung für die objektive Ausübung des Verstandes ist, durch Absonderung abzublenden, um sich einen *Begriff* von einem Verstande zu machen, der solcher Bedingung nicht unterliegt. Solch ein unmittelbar anschauender Verstand würde seine Objekte nicht erst in den Sinnen zu suchen haben. Ein Gedanke, ein Wort, ein Blick, und die Sachen sind da.

Alles das kann sich der Mensch völlig widerspruchsfrei erdenken, wie die Philosophen sich göttlichen Verstand, den Blick eines Herzenskündigers, immer gedacht haben. „Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich selbst erkannt werde." Göttlicher Verstand durchdringt alles und sieht auch in das Gemüt seiner Geschöpfe. Prüft man die *Hypothese* eines anschauenden Verstandes genauer, so wird bemerkt, daß sie ebenfalls *Begriff* und *Dasein* gleicherweise in reiner, von keiner Erfahrung gefestigter Vernunft erdichtet, während kein Sterblicher vermöchte, den Begriff an der Wirklichkeit zu kontrollieren. Und nun fragen wir: Hätte denn ein solcher Begriff, dessen Genesis im Gehirn so leicht zu verfolgen ist, etwas *erklärt*, d. h. irgendeine Tatsache auf ein Prinzip zurückgeführt, das uns verständlich wäre? Im Gegenteil liegt ja dieser Erklärungsgrund viel weiter hinaus, als die Erfahrung selbst. Also haben wir hier keine Erklärung, wie es keine Möglichkeit gibt, die Hypothese mit Erfahrung und Wahrheit zu verknüpfen.

Wir möchten hier eine Bemerkung einschieben, die einen Einwurf gegen die Kantische Kritik selbst entkräften soll. Sind denn nicht die Erklärungsprinzipien dieses Buches ähnlicher Natur? Indessen ist unschwer einzusehen, daß

die Kritik sich um nichts anderes bemüht, als um die objektive Realität aller Begriffe, die sie im Erkenntnisvermögen tatsächlich, und ebenso in jedem Gebrauche desselben vorfindet. Hier ist nirgends von Hypothesen die Rede. Wenn vor Kant eingesehen worden ist, daß wir empirisch den gesamten Zusammenhang aller Erscheinungen nicht zu erkennen vermögen, so liegt doch der Gedanke überaus nahe, das lösbare Problem zu behandeln: Wiefern kommt dem Bewußtsein des Menschen selbst die Fähigkeit zu, einen solchen Zusammenhang in seinen Erkenntnissen herzustellen? Daß dieser Zusammenhang nur nach der formalen Seite vom Bewußtsein zu bewirken ist, dafür sprechen eben Logik und transzendentale Begriffe, die selbst sowenig einem Zweifel anheimfallen dürfen, als sie die Bedingungen wirklich sind, derartige Fragen auch nur aufzuwerfen. Die spezifischen Eigenschaften besonderer Erscheinungen kommen dabei noch gar nicht in Frage. Behauptete Hume mit Recht, daß unsere Vorstellungen in der Einbildungskraft sich von unseren Vorstellungen realer Natur nur durch den Grad der Lebhaftigkeit unterscheiden, so hatte er damit nicht mehr ausgesprochen, als längst vor ihm bekannt war: Wir haben nichts in der Erkenntnis als Vorstellungen — daß aber ihre objektive Verknüpfung sich von einer bloßen Folge in der Einbildungskraft unterscheidet, dessen ist ja jede Verstandestätigkeit in der Erkenntnis beständiger Zeuge.

Jene hyperphysischen Begriffe haben einen eigentümlichen Vorzug vor allen anderen. Niemand hat es nötig, historisch zu untersuchen, wie sie entstanden sind. Gedanken der reinen Vernunft erneuern sich von selbst, so daß vor ihrem Auge das Gemüt des Metaphysikers offen liegt. Es ist deshalb meistens verlorene Liebesmüh, historischen Zusammenhängen für metaphysische Begriffe nachzuspüren. Ein nachdenkendes Volk wird sie überall in ähnlicher Weise erzeugen; der einheitliche Ursprung ist nicht notwendig historisch. Wo noch die an äußeren Merkmalen haftende Phantasie mitwirkt, wie in allen mythologischen Auffassungen, da wird auch der historische Zusammenhang

leichter zu erkennen sein. Metaphysische Begriffe für sich betrachtet deuten hingegen auf einen notwendigen Zusammenhang unter den Denkern. Die Vernunft, die allen Menschen innewohnt, erklärt hier viel einfacher.

Jeder Leser kann das bei sich verfolgen. An dem Gedanken eines höchsten Grundes, der auf jedes Warum mit seinem Darum antwortet, geht kein Denkender vorbei. Will er nun bei diesem Grunde etwas mehr denken, als er fragt, so muß er auch versuchen, von ihm einen Begriff sich zu machen. So entsteht die Vorstellung eines göttlichen Wesens, eines Schöpfers Himmels und der Erden, dessen Intelligenz mit einem Verstande, der von allen Schranken unseres irdischen Daseins frei ist, ausgerüstet wird. In der absoluten Notwendigkeit, in der Allmacht, in der Ewigkeit beseitigt der Metaphysiker Merkmale aus den Begriffen, die er realiter nur beim empirischen Gebrauche seines Erkenntnisvermögens anwenden kann. Ob nun solcherweise selbstgemachten Begriffen ein Objekt außerhalb seiner Gedanken entsprechen könne, vermag niemand zu entscheiden, so daß jede Handhabe objektiver Natur fehlt, andere Menschen zu überzeugen. Will der Metaphysiker aber die Begriffe solcher Objekte auf die gegebene Welt anwenden, so ist der Widerspruch anderer unvermeidlich, weil sich niemand den Witz des Metaphysikers als göttliche Weisheit aufdrängen lassen wird. Wo der Metaphysiker sich von Anthropomorphismen freihalten möchte, da verfällt er mit transzendentalen Begriffen der Gefahr abstruser Vorstellungen, denen er nicht einmal etwas anderes einzuordnen vermag, als seine eigene Art zu denken. Der unbedingte Zufall Epikurs nicht minder die unbedingte Notwendigkeit Spinozas sind Prinzipien, denen ganz und gar nichts jemals entsprechen kann. Ruhe vor drängenden Gedanken fordernd, wirft die Vernunft von den Funktionen des Verstandes, der Zufall und Notwendigkeit unterscheidet, alle Bedingungen fort, die diesen Begriffen einen Sinn zu geben vermöchten, wobei ihr die schwer erkennbare Täuschung anhängt, als ob die so gebildeten Ideen, reine Erzeugnisse der Vernunft selbst, einen Hinweis auf Objekte schon enthielten.

Auf ähnliche Weise, wie wir oben eine intellektuelle Anschauung (einen nicht sinnlich eingeschränkten Verstand) erdichtet haben, kann sich jedermann durch reine Vernunft auch andere Eigenschaften Gottes erdenken. Für uns ist die Gegenwart an Bedingungen des Raumes und die Dauer an Bedingungen der Zeit geknüpft. Wir sind immer nur an einem Orte gegenwärtig, und unser Leben währt nur eine Spanne Zeit. Es kostet aber keine große Mühe, diese Bedingungen in Gedanken aufzuheben, den Raum und die Zeit auszuschalten und so die Allgegenwart und Ewigkeit zu denken. Für die Vernunft macht es gar nichts aus, Merkmale hinwegzunehmen und auf der anderen Seite die Begriffe bis ins unendliche zu steigern. Sieht man sich dann Hypothesen aus solchergestalt erschaffenen Begriffen näher an, so geht uns bei jedem Versuch, ihnen einen Gegenstand zu geben, selbst Sinn und Verstand aus. Auf solche Hypothesen läßt sich keine Erscheinung gründen, weil kein Mensch solchen Gedanken theoretisch Realität verschaffen, d. h. weil er weder die Erscheinungen mit ihnen verknüpfen, noch nach jenen Begriffen kontrollieren kann.

Freilich lassen sich durch Großsprecherei mit den Erdichtungen Täuschungen bewirken; nichts ist leichter als die Überredung einer Einsicht, wo sie zu Ende ist. Nicht selten umgarnen die Schriftsteller ihren Leser mit einem Appell an seine Intelligenz; sie werden grob über die Böotier, die ihre Hirngespinste nicht begreifen können. Es mag auch vorkommen, daß die eigenen Zweifel und Bedenken im Rausche eines großen literarischen Erfolgs, der in diesen Fragen nicht das mindeste für die Sache zu beweisen braucht, erstickt werden. Etwas ganz anderes ist es, wenn man sich eben bei jenen rastlosen Bemühungen der Vernunft der Grenzen des Erkenntnisvermögens bewußt wird und zu der Einsicht gelangt, wie Ideen der Vernunft dennoch ihre unverkennbare Bedeutung geltend machen können. Sobald der Anspruch auf objektive Erkenntnis aufgegeben wird, leuchtet auch ein vernünftiger Gebrauch der Ideen ein.

Solche Erdichtungen sind ferner anders zu beurteilen, wo wir sie ohne die wissenschaftliche Umhüllung antreffen,

nämlich beim Dichter vom natürlichen Beruf. Ehrlich kündigt er die Gebilde der Einbildungskraft als das an, was sie sind, ein bloß unterhaltendes Spiel mit der Phantasie. Er belebt die an sich blutleeren Vernunftbegriffe und darf wohl wagen, Gedanken aus dem Reiche des Unsichtbaren, Himmel und Hölle, Gott und Ewigkeit zu versinnlichen. Für unsere Beurteilung aber kommt nur der wissenschaftliche Metaphysiker in Frage, der lehren und nicht phantasieren soll. Kann er für jenseitige Verhältnisse sich eine Meinung bilden und darf er sie, wie der Naturforscher, anderen als Hypothese zum „Weltverständnis" zumuten?

Wir haben gesehen, daß der empirisch forschende Naturlehrer und der Metaphysiker in ganz verschiedener Lage sind. Ihre Erklärungsgründe würden in des Wortes verwegenster Bedeutung „himmelweit" voneinander unterschieden sein. Jener weiß von seiner Sache, seinem Objekt, wenigstens etwas sicher, dieser aber ganz und gar nichts. In der Beantwortung gerade dieser Frage liegt der Fortschritt, durch den Kant, der das Unkraut mit der Wurzel reutet, den wildverwachsenen Boden der Metaphysik urbar macht. Ein unsäglich einfacher Gedanke, auf unseren Gegenstand angewandt, spricht diesen Fortschritt aus: Sehr weniges ist immer unendlich mal so viel als gar nichts. Deshalb sind die windigsten physikalischen Hypothesen immer noch brauchbarer als irgendeine Hypothese der reinen Vernunft. Physiker und Psychologen haben an dieser Einsicht ein Interesse, sie können die kritische Voruntersuchung nicht entbehren, weil sie wissen müssen, ob ihre Hypothesen innerhalb der Natur liegen oder deren Grenzen überschreiten. Solange die Vernunftkritik nicht allgemeiner Lehrgegenstand wird, muß diese Prüfung immer schwankend und unsicher bleiben. Solange werden „wissenschaftliche" Kämpfe um Gedanken geführt werden, die sich vor dem Auge kritischer Vernunft längst gelöst haben.

Während nun die ganze vorkantische Metaphysik mit Hirngespinsten, wie wir sie gekennzeichnet haben, operiert hat, wird von Kant gezeigt, daß und warum die bloße Denkbarkeit solcher Erfindungen über die reale Möglichkeit

niemals entscheiden kann. Der Gedanke allein reicht nicht hin, darüber zu urteilen, ob ihm außerhalb der Vernunft etwas entsprechen könne oder nicht. Für diesen Unterschied logischer und realer Möglichkeit gibt die Vernunftkritik so sichere Kennzeichen, daß kein Metaphysiker wieder in Versuchung hätte geraten dürfen, über Objekte da zu streiten, wo nur die Gedanken des eigenen Gehirns in Fehde liegen. Denn bei den dogmatischen Kämpfen standen sich Behauptungen in solchen Fragen gegenüber, über die der Mensch auch nicht einmal eine Meinung hegen kann.

So unvollständig eine Meinung auch begründet sein mag, immer ist mehr als bloß willkürliche Erdichtung von einer jeden zu verlangen. Jedermann würde es absurd finden, sich eine Meinung in einer Wissenschaft anzumaßen, von der er gar nichts zu wissen bekennen müßte. Nun verhält es sich so, daß wirklich der Schleier, der das Jenseits verhüllt, durch nichts gelüftet werden kann. Wenn jemand das Ding an sich selbst denkt, so will er damit sagen, daß er für die Erscheinungen einen absoluten Grund denkt. Damit unterscheidet er eben im Gedanken, im bloßen Begriff das Etwas, das er sucht, von allen Wirkungen, die er kennt. Das ist eine Vernunftnotwendigkeit, aber ein immer unlösbares Problem, wo es sich um theoretische Erkenntnis handelt.*) Auf sie kommt es aber in den praktischen Fragen gar nicht an.

Wie gezeigt, hat das Problem für das Wissen nur die Bedeutung, daß es sich bescheide. Die Ideen der Vernunft aber besitzen für alle Forschung eine immanente, leicht erkennbare Aufgabe, die nie in Frage gestellt wird, wenn man nicht mit ihnen nach Objekten hascht, die uns sichtlich fliehen. In Urteilen aus reiner Vernunft ist es aber gar nicht erlaubt zu meinen, es sei denn, daß man der Wahr-

---

*) Daß jemals über den Kantischen Begriff von Dingen an sich selbst hat gestritten werden können, ist wohl das beschämendste von allen diesen Kämpfen. Alle diese Kontroversen würden meistens mit einem einzigen Federstriche beseitigt worden sein. Das bekannte, immer und immer wieder zitierte Jakobische Wort ist dafür ein sprechender Beweis. Es beruht lediglich auf einem Mißverständnis der Kategorienlehre.

heit durch eine vorläufige Annahme auf die Spur kommen möchte. Sonst aber bedeutet hier Meinen nicht mehr, als mit Gedanken spielen. Metaphysische Spekulation gibt entweder, da sie sich nur mit reiner Vernunft oder mit der Weiterbestimmung eines empirischen Begriffs durch sie befaßt, ein apodiktisches Wissen, d. h. Wahrheit, wahrhafte Einsicht, oder sie bedeutet, mit Kantischen Worten zu sprechen, „überall gar nichts".

Trotz dieser so klaren und bündigen Absage gibt die Kantische Lehre dennoch an die Hand, auch mit reiner Vernunft gelegentlich zu dichten und zu erfinden. Leider aber ist sie nirgends mehr als in dieser scheinbaren Konnivenz mißverstanden und je nach Bedürfnis von solchen Philosophen mißdeutet worden, die sich gern aus Kantischer Lehre heraus entwickeln wollten. Wir werden zeigen, daß jene Erlaubnis einem bestimmten, sehr vernünftigen Zwecke dient, der sich nicht nur mit aller Konsequenz dem Kantischen Gedankengange einfügt, sondern auch dem natürlichen Standpunkte kultivierter Vernunft entspricht. Niemand hätte bei Kant, wie es häufig geschehen ist, Mystik feststellen, niemand hätte sie ihm vorwerfen und niemand hätte sie bei ihm verherrlichen dürfen. Auf Kant treffen die Goethischen Worte zu:

Sie haben dich, heiliger Hafis,
Die mystische Zunge genannt
Und haben, die Wortgelehrten,
Den Wert des Worts nicht erkannt.

Mystisch heißest du ihnen,
Weil sie Närrisches bei dir denken
Und ihren unlautern Wein
In deinem Namen verschenken.

Was indessen jenen Mißverständnissen und Mißdeutungen ein besonderes Gepräge gibt, das ist der merkwürdige Ursprung, auf den sie in der Mehrzahl zurückgeführt werden können. Ein Textfehler hat Unheil und Verwirrung gestiftet, so daß kaum mit Vernunft entgegen zu wirken ist. Ein Textfehler, das wird der Leser nicht recht glaublich

finden. Und doch verhält es sich so. Die Sache wird dadurch noch eigentümlicher, daß dieser Fehler nicht etwa im Original der Vernunftkritik sich findet, sondern von philosophischer Barbarei in die neueren Ausgaben hineinkorrigiert worden ist. Die von der Berliner Akademie veranstaltete Ausgabe hat diese Verschlimmbesserung konserviert, obwohl ihr Herausgeber auf den Widersinn aufmerksam gemacht worden war. *)

Wir holen etwas weiter aus, um diese Behauptung im Rahmen unserer Aufgabe zu vertreten. Im Ausdruck des Glaubens liegt das Bewußtsein unzureichender objektiver Gründe. Der „doktrinale" Glaube an Gott, die Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, die alles nach weisesten Zwecken geordnet habe, kann sich sowenig wie der „praktische" Glaube auf zwingende Beweise berufen. Beide Arten des Glaubens gehen nur auf subjektive, wenn auch allgemein menschliche Gründe zurück, d. h. sie berücksichtigen die Natur der menschlichen Beurteilung, ohne doch dem groben Anthropomorphismus zu verfallen. Wie Kant in den Prolegomenen zeigt, braucht kein Mensch sich eines solchen Anthropomorphismus, wie ihn Hume bekämpfte und richtete, schuldig zu machen; der „symbolische" aber ist unvermeidlich, wenn man nicht aus transzendentalen und also unbestimmten Begriffen eine Idee vom Urwesen sich

*) Vergleiche meinen Aufsatz in der Altpreußischen Monatsschrift: „Zum Ende der Kantphilologie". Diese Arbeit ist von Benno Erdmann verschwiegen worden. Hinsichtlich meiner Herausgabe von Mellins Marginalien und Registern usw. bemerkt Erdmann, daß das Druckfehlerverzeichnis Mellins von mir „unvollständig wiederabgedruckt" worden sei. Es ist ausdrücklich in meiner Ausgabe als im „Auszug" wiedergegeben gekennzeichnet. Erdmann hat sich keine Rechenschaft darüber gegeben, was mich hierzu bewegen konnte — die Folge war, daß er eine unzutreffende Korrektur Mellins in eine völlig sinnlose verwandelt und im Texte angebracht hat. Hier noch ein Wort über Mellin. Erdmann sagt von ihm: Er sei ein „Geist" gewesen, der „das Verständnis des Einzelnen nicht aus dem Ganzen, sondern durch Vergleiche mit anderem Einzelnen" suchte. Demgegenüber behaupte ich, daß Mellin die Kantische Philosophie im Ganzen und Einzelnen verstanden und daß dies Verständnis bisher seinesgleichen bei niemand gefunden hat. Wir kommen auf diesen Gegenstand im zweiten Teile dieser Schrift zurück.

machen will, die für sich allein als Fundament des Glaubens und der Religion ebenso unbrauchbar, als die transzendentale Prüfung im übrigen für jede Theologie notwendig ist. Hier berühren uns diese Fragen nicht; wir handeln ja bloß über die Qualität unseres Fürwahrhaltens. Und da wir ein unerschütterliches Vertrauen hegen, so würde unsere bloße Meinung, daß ein Gott, eine höchste Intelligenz, deren Kausalität wir uns in Analogie zu Verstand und Willen denken, existiere, viel zu wenig besagen.

Dennoch dürfen wir die Voraussetzung einer solchen Intelligenz, die tatsächlich auch aller Beurteilung der Natur zugrunde liegt, mit keiner physikalischen Hypothese in gleiche Reihe stellen. Jenes kecke an Napoleon I. gerichtete Wort des Naturforschers: „Sir, je n'ai pas besoin de cette hypothèse" enthält nicht bloß einen Grad von Bescheidenheit, sondern auch Verständnis der Naturwissenschaft selbst. Sie darf die Kette der Naturerscheinungen nicht durchbrechen; eine Hypothese aber würde uns verpflichten, mehr von der Beschaffenheit einer Weltursache und einer anderen Welt zu wissen, als sich dessen ein Sterblicher rühmen kann. Was aber jemals von solchen Hypothesen für die Naturwissenschaft geleistet worden ist, kann jedermann mit ihren wirklichen Resultaten vergleichen. Es zeigt sich dann, daß jenes sehr vernünftige Wort mit der Kantischen Behauptung übereinstimmt, daß sich an die objektive Erhärtung der Idee Gottes ein wahrhaftes theoretisches Bedürfnis nicht knüpft. Unerfüllbare Wünsche, leere Hoffnungen, brauchen nicht einem Bedürfnis zu entspringen. Den Ideen aber einen Einfluß auf unsere Vernunfthandlungen einzuräumen, ist durch nichts verwehrt und wird sogar durch die Stimme der Vernunft selbst angeraten, obwohl wir spekulativ vom Objekte keine Rechenschaft zu geben vermögen. Festes Zutrauen in subjektiver Hinsicht ist eben Glaube, ein Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver. Praktisch aber besteht ein wahrhaftes Bedürfnis der Vernunft, die Realität jener Ideen zu fordern. Denn auf diesem Gebiete läßt sich eines ganz sicher einsehen. Die Leugnung Gottes und eines künftigen Lebens macht die Verbind-

lichkeit, die das eigene Vernunftgesetz im Begriff der Pflicht fordert, für konsequentes Denken zu bloßem Hirngespinst. Darf der Mensch auf Grund seiner sittlichen Verbindlichkeit keinen höheren Zweck fordern, so würden alle der Eigenliebe und den sinnlichen Neigungen so unbequemen Veranstaltungen moralischer Vernunft in letzter Linie als zwecklos und trügerisch beurteilt werden müssen. Immer nach menschlicher Einsicht, die für jedermann möglich ist — mehr aber steht auch dem Philosophen nicht zu Gebot.

Auch für das Wissen um solche Objekte sind die Lose in der Menschheit gleich gefallen. Kein Mensch weiß von ihnen mehr als der andere. Nur in der allgemeinen Beurteilung dieser Fragen hat der Metaphysiker eine größere Einsicht als der gemeine Mann, vom Objekt wissen sie beide nichts. Der Metaphysiker sieht deutlich ein, daß physikalische Annahmen über den letzten Grund der Dinge oberflächlich und gedankenlos sind. Solche Annahmen wollen das Leben durch den Tod, Vernunft durch Unvernunft erklären. Darum atmet Aristoteles förmlich auf, als sein historischer Bericht von den Naturphilosophen zum Anaxagoras, von materialistischen Erklärungsgründen zu einem Prinzip der Vernunft übergehen konnte. In den sittlichen Fragen im besonderen haben immer spiritualistische, selbst mystische Auffassungen den unzweifelhaften Vorzug vor materialistischen, wenn auch die Sonne kritischer Vernunft alle dogmatischen Behauptungen verdunsten läßt. Will sich der Metaphysiker nicht durch vermeintliche Einsicht betrügen, so muß er den Widerstreit dogmatischer Lehren als sinn- und ergebnislos erkennen. Hier scheint noch der Ausweg, skeptisch jenen Kämpfen zuzuschauen, in Unentschiedenheit jede Parteinahme von uns fern zu halten. Indessen ist die Skepsis, so klar sie in der Aburteilung (der Zensur) dogmatischen Anmaßungen gesehen hat, wohl zu vorübergehendem Ruhestande, nicht aber zum dauernden Wohnsitze tauglich. Immer leben die vorübergehend verlassenen Spekulationen wieder auf, da kein Mensch sich dieser höchsten Fragen erwehren kann, bei denen die Grundvesten des Wissens und der Religion gleichermaßen auf dem Spiele stehen. Nach

jeder Periode des Indifferentismus aber fällt die Vernunft zunächst wieder in Mystik und Aberglauben zurück, ein Zustand, der niemals sicherer als heutzutage beobachtet werden kann.

Nur ein einziger Weg führt zum inneren Frieden und dieser kann wohl die auf wahrhafte Untersuchung gerichtete Philosophie ermuntern und ermutigen. Entsagung von allen dogmatischen Ansprüchen, freimütiges Bekennen der Schwächen und Grenzen unserer reinen Vernunft sichert ihr doch einen kleinen, aber unantastbaren Besitz. Der Dogmatiker kämpft mit zweifelhaften Ansprüchen um den Besitztitel seiner Lehren; die kritische Vernunft aber ist in der Verteidigung des Besitzes wider dogmatisches Ableugnen unüberwindlich. Zu dieser Verteidigung hat die Vernunft kein wirksameres Mittel als Hypothesen der reinen Vernunft, Erdichtungen, die jede Scheineinsicht des Gegners vereiteln. Wo niemand etwas weiß noch jemals etwas wissen wird, da gebietet die Notwehr, seinen Gründen solche von derselben Art entgegenzuhalten, ihn mit den eigenen Waffen zu schlagen.

Wäre das nicht Sophistik? Gerade das Gegenteil trifft zu. Genau in derselben Weise trat einst Sokrates der Großsprecherei und Prahlsucht der Sophisten entgegen, indem er ihnen bewies, daß sie sich falscher Einsicht berühmten. Kant weiß ganz sicher und verhehlt nicht, daß er selbst so wenig zu beweisen ausgerüstet ist, als der Gegner. Wo beide nicht objektiv demonstrieren, wo sie nur bestenfalls widerspruchsfreie Gedanken einander gegenüberstellen können, da fällt jeder Scheinbeweis vor den Augen der Vernunft zusammen. Alle logischen Möglichkeiten haben hier gleiches Recht; für sich selbst aber haben sie gar keines, wo ihnen der Gegenstand fehlt. Ist niemand zum Glauben zu zwingen, so kann man doch jedem dogmatisch Verneinenden sagen: So einfach ist die Sache nicht, wie du dir denkst, auf jedes deiner Argumente läßt sich mit einem anderen aufwarten, das gegen dich zeugt.

Kants Verfahren ist hier nicht allein am Platze, sondern auch das einzig mögliche. Leider hat es aber moderne

„seinwollende“ Sokratesse bewogen, auch das Gebiet der Erkenntnis selbst wider gegebene Tatsachen durch eine Schaumschlägerei mit logischen Möglichkeiten unsicher zu machen. Daran trägt aber Kant keine Schuld; ist doch keine Gabe der Vernunft vor Mißbrauch sicher.

Zweck jener von Kant empfohlenen Erdichtungen der reinen Vernunft ist also nicht der, irgendeine Tatsache zu begründen, oder halbwegs verständlich zu machen, was sich nie verstehen und begreifen läßt, und nicht im mindesten der, anderweite Begründung zu verstärken. Dem dogmatischen Gegner, der sich eine Sache nicht anders denken kann, soll nur gezeigt werden, wie sie sich auch anders denken läßt. Kant hat sich solcher Erdichtungen auch gegen dogmatische Bejahung, also ganz unparteiisch bedient, er empfiehlt sie auch nach dieser Richtung; sie finden sich in der Widerlegung des Mendelsohnschen Beweises von der Unsterblichkeit der Seele ebenso, wie sie zur Verteidigung des Glaubens an die Wirklichkeit dieser Idee verwandt werden. Erdichtungen aus reiner Vernunft bringen daher sowenig eine Meinung des Philosophen zum Ausdruck, daß er vielmehr warnt, sich ihrer als Meinungen zu schmeicheln.

Es ist hier auch zu unterscheiden zwischen den Fragen der Antinomien und denen der rationalen Psychologie und Theologie. Jene sind aufgelöst, weil sich entscheiden läßt und lassen muß, ob die transzendentale Idee dem Gegebenen (der Welt der Erscheinungen) angemessen ist oder nicht. Ob aber Ideen, deren Gegenstand nur völlig außerhalb aller Grenzen liegen kann, ein Objekt entsprechen könne oder nicht, das ist eine wahrhaft dialektische Frage, über die sich um so mehr reden läßt, je weniger man vom Objekte weiß. Für diese in der Vernunft aufgedeckte Dialektik gibt es daher eine sehr umfassende Illustration — die Metaphysik aller Zeiten. Die Vernunftkritik gibt den Schlüssel zu dieser Erscheinung, aber sie ermuntert nicht wieder zu den alten Scheinkämpfen, deren Natur soeben von ihr erkannt worden ist. Wo jemand auf sein Recht pocht, von jenseitigen Dingen etwas zu wissen oder wenigstens zu meinen, da

eröffnet sich der alte nutzlose Streit. Machtsprüche, ein trotziges Festhalten an Behauptungen, die der Gegner als unbegründet zurückweist, geben die Signatur der unerfreulichen Kämpfe, die beschämend für die Menschheit sind. Über sie erhebt sich die kritische Vernunft, indem sie bis zu den Quellen des Irrtums aufsteigt, um sie zu verstopfen.

Ist denn der Zwiespalt der Parteien etwas anderes als der Zwiespalt im eigenen Gemüte? Muß nicht bei dieser Einsicht die Überzeugung, die vom Metaphysiker zur Schau getragen wird, in einem zweideutigen Lichte erscheinen? Stat pro ratione voluntas. Ist es denn würdig, die Wahrheit durch parteiische Wünsche zu verscheuchen? Eigensinn, Privateitelkeit, unter Umständen Schlimmeres, unlautere Verhehlung der eigenen Zweifel bewegen zu dogmatischem Trotze. Kant, der keine gerechte Sache mit Unrecht verteidigt wissen wollte, sieht den Metaphysiker in den Tiefen des Gemüts. Er erkennt den allgemeinen Schaden, den die wissenschaftliche Wahrhaftigkeit durch mißverstandene Dialektik erleidet. Frei soll die Vernunft ihre Bedenken äußern, despotische Autorität soll schweigen. Angesichts der unvermeidlichen Dialektik bleibt nichts als ein Rückzug auf einen vernünftigen Glauben, dem es an Überzeugungsgründen nicht fehlt, der aber auf alles gern verzichtet, was objektiver Einsicht ähnlich sieht. Sollte man nun glauben, was Philosophen angesichts solcher eindeutigen Gedanken in den Text der Vernunftkritik hineinkorrigiert haben? Kant, der soeben das Wesen der Dialektik mit sicherer, schonungsloser Hand aufgedeckt hat, soll dennoch bloße Erdichtungen für ein Gebiet, in dem kein Sterblicher „sachverständig" ist, als M e i n u n g e n gehegt und empfohlen haben? Mit dieser Korrektur wollen wir uns im folgenden beschäftigen.

III.

Einige Beispiele sollen nach kurzen Vorbemerkungen die N o t w e h r d e s G l a u b e n s illustrieren, wie Kant sie

selbst übt. Obwohl Kant den „Dogmatismus der reinen Vernunft" in seiner völligen Haltlosigkeit erkannte, so hat er doch an seinen „Resultaten" kaum etwas zu ändern gefunden. In den Antinomien stellt er den Dogmatismus der transzendental idealisierenden Vernunft dem Empirismus der transzendental idealisierenden Vernunft gegenüber und zeigt, wie sie sich auf eine vollkommen einheitliche Auffassung reduzieren lassen. Bei ihm wandelte sich nicht die „Sache", sondern der „Ton", in dem der deutsche Rationalismus seine Auffassung vertrat. Das Dasein Gottes, die Einfachheit, Immaterialität, Unzerstörbarkeit der Seele lassen sich von keinem Menschen beweisen und wissen, aber in praktischer Absicht annehmen. Witz und Einbildungskraft versagen, wenn der Metaphysiker hier mit mathematischer Apodiktizität auftritt.

Selbst bei den Dogmatikern der Schule hatte man sich Bedenken gegen die Beweise nicht immer verhehlt. Und wenn wirklich der Tod nicht zugleich das Ende der Seele bedeutet, wenn sie vor der Verwesung des Leibes geschützt ist, so kann doch Gott die einfache Substanz, aus der man die Unsterblichkeit der Seele folgerte, wie er sie geschaffen hat, so auch vernichten. Auf diesen Zweifel wurde aus der Natur Gottes bewiesen, daß er die Seelen nicht vernichten könne, weil er nur das Vollkommene wolle und der Vollkommenheit seiner Schöpfung durch Vernichtung auch nur einer Seele Abbruch tue. Jede Seele ist von der anderen verschieden, einer jeden ist ein anderes Bild der Welt eigen, und alle diese im Spiegel der Seele sich erzeugenden Bilder gehören zur Vollkommenheit der Welt.

Leicht ist zu sehen, daß solche Beweise nichts als Hirngespinste sind, daß das Wissen sowenig als die Überzeugung des Glaubens an ihnen ein Interesse hat. Aber an der Idee eines ewigen Lebens hat der Moralist ein Interesse, das er allein zu schützen vermag, wenn er sich auf sein eigenes Gebiet zurückzieht, wo er objektiv weder beweisen kann noch will. Jede Konzession, auch die eines nur wahrscheinlichen Wissens, hätte die Position wieder verschlechtert. Werden für die Wirklichkeit der Ideen Hypothesen als Erklärung in

Anspruch genommen, so werden die nötig werdenden Hilfs-hypothesen durch ihren willkürlichen Charakter die Sache mehr verdächtigen als beglaubigen. Es gibt keine Hypothese aus reiner Vernunft, die nicht von solchen Flickannahmen erdrückt würde.

Ist also mit solchen Meinungen an sich nichts auszurichten, um eine Einsicht herzustellen, so wird die Sache den Einwürfen des Gegners gegenüber ganz anders. Ihm können solche Hypothesen entgegengehalten werden, um ihn stutzig zu machen, sie sind so gültig wie seine Einwürfe. Sagt also der materialistische Dogmatist: Jedermann bemerkt, daß Steigerung und Zerrüttung unserer Geisteskräfte von den Veränderungen unserer leiblichen Organe abhängen. Das scheint also zu beweisen, daß die intellektuellen und moralischen Kräfte nichts anderes als Modifikationen dieser Organe selbst sind. Also geht mit ihnen auch die Seele zugrunde, so läßt sich dem leicht eine andere Annahme entgegenstellen. Jenes Argument, auf das sich die Naturwissenschaft sehr viel zugute getan hat, war früher und auch heute sehr „scheinbar". Auf die Menge ist es, durch eine Reihe von Schlagworten aus dem Schatze französischer und deutscher Materialisten bei dem sonst viel nachdenklicheren gemeinen Manne aufnahmefähig gemacht, namentlich im letzten Jahrhundert sehr wirksam gewesen. Beweisen aber kann es nicht das mindeste. Das Problem, dessen Lösung es geben möchte, liegt völlig außer den Grenzen jeder Naturwissenschaft. Was nach dem Tode aus der Seele wird, braucht die Physik weder zu wissen noch zu fragen. Die Naturwissenschaft treibt hier Metaphysik, und ihr Argument ist soviel wert, als das entgegengesetzte: Zugegeben, was der Gegner als Tatsache voraussetzt und was die Menschen nicht erst heute, sondern zu allen Zeiten beobachtet haben, daß das seelische Befinden vom Körper abhängig erscheint, so läßt sich doch unser Körper als die Fundamental e r s ch e i n u n g auffassen, auf die sich unser ganzes Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken als Bedingung bezieht. Leicht ist also zu denken, daß die Trennung vom

Körper das Ende des *sinnlichen* Gebrauchs unserer Erkenntniskraft sei und damit der rein *intellektuelle* Gebrauch erst anfange. Auf diese Weise wäre der Körper nicht die *Ursache* des Denkens, sondern bloß eine einschränkende *Bedingung*, an die das Denken von Objekten, die in den Sinnen gegeben werden, in dieser Welt gebunden ist. Der Körper befördert das sinnliche und animalische, hindert aber das reine und spirituelle Leben. Somit bewiese auch die Abhängigkeit der Sinnlichkeit von der körperlichen Beschaffenheit nicht das mindeste für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zustande unserer Organe.

In diesem Konflikt, der uralt ist, wird also von Kant gezeigt, daß man sich ebensogut die Seele als eine *Wirkung* des Körpers, wie den Körper als den „Kerkermeister" der selbständig existierenden Seele *denken* kann, die deshalb mit dem Verfall des Körpers wieder *frei* wird. Der Grund dieser Dialektik liegt darin, daß in beiden Fällen der Verstand über die Grenzen hinaus gebraucht wird, innerhalb deren ihm Erkenntnis möglich ist; die Beziehungen, die objektiv in der Zeit als Ursache und Wirkung feststellbar sind, sind von ganz anderer Natur. Wenn die reine Vernunft nicht am Leitfaden der Erfahrung fortschreitet, so spielt sie eben nach allen möglichen Richtungen. Übersetzt man jene Gedanken in die Sprache und den Ton der dogmatischen Metaphysik, so stehen unbegründete Behauptungen des dogmatischen Materialisten den ebenso unbegründeten Behauptungen des dogmatischen Spiritualisten gegenüber, während der eine genau soviel von der beurteilten Sache weiß, wie der andere, nämlich — *nichts*. Beide Teile wären „Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe. Sie haben gut kämpfen, die Schatten, die sie zerhauen, wachsen wie die Helden in Walhalla in einem Augenblick wiederum zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können."

Ist das nicht tatsächlich die vorkritische und nachkritische

Situation in der Philosophie? Eine Legion von Irrtümern knüpft sich an eine Verwechselung der in der Luft schwebenden Überlegungen mit objektiv und wenigstens halbwegs begründeten „Meinungen". „Der Mensch ist, was er ißt", „Der Mensch ist Maschine", so wurde der Welt mit solchen Argumenten verkündet. Auf der anderen Seite ist es nur ein Kinderspiel, mit den entgegengesetzten Gründen „Besessene" und Wahnwitzige sich „verständlich" zu machen. Die Seele ringt mit dem Körper, der böse oder auch gute Geist erstreben die Herrschaft. Sind nicht Wahnsinnige im Morgenlande als von besonderer Heiligkeit verehrt worden? Und muß nicht auch bei uns der erleuchtete Schwärmer erst ein Quantum seines irdischen Verstandes und die Wahrheit seiner Sinne einbüßen, um seiner himmlischen Erfahrungen fähig zu sein? Das sind die Folgen einer Metaphysik, die solche Erdichtungen für „Meinungen" nimmt.

Da gilt es, das kritische Gleichgewicht wieder zurückzugewinnen, in dem sich die Vernunft über die dogmatisch kämpfende Metaphysik erhebt. Ihre Fragen sind ohne jeden Zweifel von Kant völlig durchdrungen und mehr ist in der Metaphysik nicht zu verlangen. Menschliches Erkennen ist auf sinnlich Gegebenes angewiesen, dessen sich der Verstand Schritt für Schritt erst bemächtigen muß. Die reine Vernunft aber darf den Verstand nicht verleiten, aus dem Zusammenhange der Erscheinungen herauszutreten oder herauszufliegen und mit dem sicheren Boden das Objekt preiszugeben, das eine Übereinstimmung in der Erkenntnis herstellt und bei jedem bestimmten Urteil das Erfordernis der Wahrheit ist. Überall operiert der Mensch, weil er die Dinge mit den Sinnen anschaut, nicht aber mit dem Verstande durchschaut, mit verschiedenen Möglichkeiten, die er sich muß denken können, um schließlich zur Erkenntnis der Sache zu gelangen. Ob wir ein Mineral, eine Pflanze bestimmen wollen, ob wir uns fragen, schreitet in der Ferne Peter oder Paul auf uns zu, auch bei diesen einfachen Vorgängen können und müssen wir uns Möglichkeiten im voraus denken, die wir in der Erfahrung unter Umständen gegen die Gewißheit vertauschen. Nun scheint es uns so,

als ob wir auch jenseits der Grenzen noch etwas bestimmt erkennen könnten, wenn wir uns nur über die verschiedenen in der eigenen Vernunft ausgeheckten Denkmöglichkeiten gehörig den Kopf zerbrechen. Und die Menschen haben zu allen Zeiten Vergnügen daran gefunden, sich mit ihren Gedanken im Äther zu wiegen und über den Wolken zu bekämpfen. Erst die klar erkannte Grenze schafft für alle Anmaßungen gleiches „Recht". Siege aber sind nicht mehr zu erkämpfen, wo die Waffen als stumpfe Theaterrequisiten erkannt sind. Wer sich ihrer gegen den im Wahne seiner Sicherheit trotzig dahinschreitenden Dogmatiker bedient, der denkt vernünftigerweise nicht daran, die Möglichkeiten, die er nur zur Abwehr gebraucht, als Wahrheit oder auch nur als seine Meinungen zu behaupten. Niemand weiß etwas von der Seele als einer *bloßen* Wirkung des Körpers und niemand kennt sie als ein *selbständiges* Wesen, das nach dem Tode aus seinem Gefängnis wieder frei wird. Soweit läßt sich aus keiner psychischen Erscheinung schließen.

Fremd ist das beschriebene und von Kant empfohlene Verfahren auch dem gewöhnlichen Leben nicht. Wie oft wird in der Unterhaltung über einen unaufgeklärten Sachverhalt der Einwurf gehört: Ist es denn nicht auch möglich, daß sich die Sache auf diese oder jene Weise zugetragen hat? Solch ein Einwurf braucht ganz und gar keine Meinung zu enthalten oder zu vertreten und will häufig nur vor einem Vorurteil warnen. — In der forensischen Verteidigung wird das Verfahren Tag für Tag geübt. Mangels direkter Überführung wird von der Anklage zu beweisen versucht: Kein anderer als der Angeklagte kann die Tat begangen haben. Dann erfüllt der Verteidiger nur seine Pflicht, wo er auf andere Möglichkeiten verweist, die sich noch denken lassen. Mit ihnen fällt der *Beweis* als *Beweis* in sich zusammen, ohne daß der Verteidiger zu *meinen* brauchte, daß eine von diesen Möglichkeiten zutrifft. Hier könnte er, weil es sich um Fragen der Erfahrung handelt, zu einer Meinung kommen, der Metaphysiker aber kann keine Meinung rechtfertigen, weil seine

Wagschale mit einem Arme im Jenseits schwebt.

Ein zweites Beispiel Kants, das nicht für die Schopenhauersche Philosophie allein verhängnisvoll geworden sein dürfte, mag noch von Interesse sein. Zitieren wir wörtlich: „Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menschen, sowie beim vernunftlosen Geschöpf, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft sogar vom Laster abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Fortdauer eines Geschöpfs, dessen Leben unter so unerheblichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Umständen zuerst angefangen hat .... in Ansehung eines jeden Individuums eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Ursachen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich. Hierwider könnt ihr aber eine transzendentale Hypothese aufbieten: daß alles Leben eigentlich nur intelligibel (d. h. reingeistig) sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben und die Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt und wie ein Traum an sich keine objektive Realität habe: daß wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollten, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erscheinungen) aufhören werde usw."

Diese Gedanken machen nach einiger Übung in der Abstraktion nicht die mindeste Schwierigkeit; sie enthalten auch keinen Widerspruch in sich selbst und gegenüber irgendeinem Erkenntnisse, kein Mensch aber hat durch diese Analogie die Sache an sich selbst erkannt und die Möglichkeit bestimmter Vorstellungen gewonnen. Da muß man sich schon der ästhetischen Idee und der Einbildungskraft des Dichters überlassen. Goethe stellt uns ähnliche Gedanken allerdings vor Augen. Als Dichter durfte er die Erweite-

rung und Steigerung dieses sittlichen Lebens in die Ewigkeit in seinem Faust als überirdischen versöhnenden Abschluß der Tragödie sinnlich machen. Eine tiefe Symbolik läßt den Blick nach außen erlöschen. So der vornehmsten Schranke dieses irdischen Daseins beraubt, wendet sich der Blick Fausts nach innen, ehe die Seele durch den Tod vollends frei und als „edles Glied der Geisterwelt vom Bösen" errettet wird. Selige Scharen bewillkommnen den irdisch Entschlummerten, da er in der geistigen Heimat erwacht. Ein mystischer Chor schließt mit derselben platonischen Idee, die Kant oben ausgesprochen hat:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis.

Dialektik tritt uns auch sonst im Faust entgegen; es ist bewundrungswürdig, wie der Dichter Hypothesen der reinen Vernunft, die den Grübeleien der Metaphysiker verdankt sind, genießbar und erbaulich darstellt. Dem Unsterblichkeitsgedanken erwachsen Schwierigkeiten aus dem frühen Dahinsterben der Kinder. Im Gedicht wird uns verkündet, wie sich im Jenseits das Wachstum des Geistes bei den Kleinen fortsetzt:

Steigt hinan zu höh'rem Kreise,
Wachset immer unvermerkt,
Wie, nach ewig reiner Weise
Gottes Gegenwart verstärkt.
Denn das ist der Geister Nahrung,
Die im freisten Äther waltet:
Ewigen Liebens Offenbarung,
Die zur Seligkeit entfaltet.

Bei allen diesen ästhetischen Ideen haben wir uns nicht über das unselige Zwitterding poetischer Philosophie zu ärgern, die ähnlich wie die Merkregeln lateinischer Grammatik anmutet. Ein philosophischer Dichter gewinnt hier die Herrschaft über drängende Gedanken, nachdem er „zu

einer Befriedigung" in die Sphäre seiner Kunst geflüchtet ist. Wer würde aber angesichts des religiösen Zugs, in dem sich der Dichter offenbart, von Goethe annehmen, daß die Gebilde seiner künstlerischen Einbildungskraft „Privatmeinungen" über das Jenseits abgeben sollten?

Noch weniger aber ist es erlaubt, Kant, dem Menschen und Philosophen, Mystik anzuheften, deren er sich so kräftig erwehrt. Im Anschluß an die zuletzt von uns zitierten Worte sagt uns der Philosoph selbst: „Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das mindeste wissen, noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hierbei ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeiten erschöpft zu haben meint, ... nur zeigen: daß er ebensowenig durch bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche hypothetische Gegenmittel wider die Anmaßungen des dreist verneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht dafür gehalten werden, als wolle er sie sich als seine wahren Meinungen eigen machen." Und in allgemeiner Erörterung schließt das Kapitel über Hypothesen der reinen Vernunft: „Man siehet also hieraus, daß im spekulativen Gebrauche der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit als Meinungen an sich selbst, sondern nur relativ auf entgegengesetzte transzendentale Anmaßungen haben . . . . Was reine Vernunft assertorisch urteilt, muß (wie alles, was Vernunft erkennt) notwendig sein, oder es ist gar nichts. Demnach enthält sie in der Tat gar keine Meinungen. Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind also **keine Privatmeinungen,** können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden. In dieser Qualität

aber muß man sie erhalten, und ja sorgfältig verhüten, daß sie nicht als an sich selbst beglaubigt, und von einiger absoluten Gültigkeit, auftreten, und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen."

Sollte wirklich für möglich gehalten werden, daß trotz dieser klaren, eindeutigen Verwahrungen in den verschiedensten Ausgaben der Vernunftkritik nach dem Vorgange Hartensteins für **keine Privatmeinungen** schlichtweg **reine Privatmeinungen** in den Text hineingesetzt worden ist — das gerade Gegenteil dessen, was Kant sich zu zeigen vorsetzt? Und die neue akademische Ausgabe Kantischer Werke, von der jedermann Korrektheit zu fordern ein Recht hat, nimmt diese Verschlimmbesserung auf, obwohl der Herausgeber auf die Gedankenlosigkeit aufmerksam gemacht worden war!

„Quisquilien" wird der Herausgeber sagen. Quisquilien aber findet man die Hülle und Fülle in dem wunderbaren Apparat, der dieser Ausgabe Kantischer Werke beigegeben worden ist. Hier handelt es sich um Wichtigeres. Wir hatten gehofft, daß mit unserer Warnung das Bewußtsein einkehren werde, die Zeit einer Herausgabe sei noch nicht gekommen. In unserem Aufsatze „Zum Ende der Kantphilologie" schrieben wir über die Vernunftkritik: „Das Buch ist aus einem wohlgelungenen Guß und stellt vom ersten bis zum letzten Blatte an den Leser den Anspruch, das Ganze zu übersehen. Darin unterscheidet es sich von allen sonstigen Lehrbüchern, z. B. vom schrittweis uns führenden Euklid, aber dieser Unterschied ist in der Natur der Sache gegründet . . . . Es handelt sich eben um das Erkenntnisvermögen, d. h. um einen vollkommenen Organismus, bei dem jeder Teil dem anderen seine Stelle anweist, so daß erst mit dem Ganzen und seiner Idee Verständnis möglich ist. Die Idee des Werkes verlangt ferner einen Blick nach den Zielen, die außerhalb seines so scharf abgegrenzten Themas liegen."

Merkwürdigerweise findet sich jetzt derselbe Gedanke an der Spitze der Erdmannschen Anmerkungen: „Die Kritik der reinen Vernunft muß nicht nur, wie jede große philosophische

Schöpfung, von der ‚Idee des Ganzen' aus begriffen werden; sie ist auch nach Kants eigenen wiederholten Erklärungen mehr als manche dieser Schöpfungen aus einer Idee herausentwickelt worden. Und für die Geschichte des Werks gilt nicht weniger als für seinen Lehrbestand, daß die Idee, die ihr architektonische Einheit gibt, nur als Glied der allgemeinen Idee richtig gewürdigt werden kann, welche die Gesamtheit der Kritiken des Philosophen zu einem Ganzen verbindet."

Aber diese Gedanken widerlegt die ganze Tätigkeit der Kantphilologie und der sogenannten historischen Entwicklung Kants und seiner Werke. Zum Beweise ist nur nötig, auf ihre Resultate hinzuweisen, die in dieser Ausgabe niedergelegt worden sind. Hätte Erdmann sich jene Gedanken wirklich zur Klarheit gebracht, seine eigene Tätigkeit wäre eine ganz andere geworden. — In wie peinliche Lage möchte wohl Erdmann durch die Frage kommen, was die „Wissenschaft" unter „Lesarten" für Kantische Schriften versteht? Sie sind ja offenbar im großen hergestellt und gelten von heute bis morgen. Sie entstehen und vergehen, wie die Blumen auf dem Felde, nur daß sie nicht so lieblich anzuschauen sind. Wie üppig ist hier die Saat des Mißverständnisses aufgegangen? Nichts kann meine Vorwürfe gegen die „Kantforschung" mehr rechtfertigen, als diese Anmerkungen zu den Werken des großen Philosophen. Blinde tragen die Fackel, die ihnen selbst nicht leuchtet, für andere. Fehlte den früheren Herausgebern*) das Bewußtsein der

*) Ähnliche Veränderungen, die den Text in sein Gegenteil verkehren finden sich in fast allen Ausgaben. Ich will nur eine hier erwähnen, die sich nach einer mir gemachten Mitteilung bei Rosenkranz findet. S. 72 der Vernunftkritik II. Aufl. stehen die Worte: „Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endlich denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse . . . ." Rosenkranz verändert „Es ist auch nötig" und bringt dadurch beim aufmerksamen Lesen eine vollkommen falsche Auffassung der Kantischen Lehre hervor.

Bei dieser Gelegenheit noch ein Beispiel Erdmannscher Korrektur, die tatsächlich in die akademische Ausgabe übergegangen ist. Kant schreibt S. 798 II. Aufl.: „So ist es nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte

Verantwortung gegen den Urheber, erreichen die Verfehlungen ihren Höhepunkt in den Anmerkungen, die Adickes seiner Ausgabe der Vernunftkritik beigegeben hat, so tritt hier die Königlich Preußische Akademie, unsere erste wissenschaftliche Körperschaft, in eine Fußspur, die den Leser in die Irre weist. An diese angesehene Gesellschaft richten wir daher die dringende Bitte, die Kantausgabe von einem Apparate zu befreien, der sie notwendig vor der Zukunft bloßstellt. Wir befürworten die einfache Textausgabe, die ihre Veränderungen rechtfertigt, aber sich aller „sachlichen Erläuterungen", völlig überflüssiger Bemerkungen über Kants Sprache, Orthographie und Interpunktion, vor allem aber dem Hinweise auf nachkantische Veröffentlichungen und der Angabe eines Heeres von gleichgültigen Namen enthält.

Erstaunlich ist, was die „historische" Behandlung in den letzten Jahrzehnten an einem Schriftsteller gesündigt hat, dessen stetige innere Arbeit sich jeder Kontrolle unserer Zeit entzieht. Was soll aber in seinen Schriften eine historische Darstellung nützen, die über die Entstehung der Prolegomenen Aufschluß gibt? Wer das Verständnis sucht, der braucht sie nicht, wer es besitzt, muß sich über dies selt-

---

zu erdenken, z. B. . . . . eine Anziehungskraft ohne alle Berührung. . . . ." Hier hat Mellin, wohl von den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" verführt, für Anziehungskraft *Zurückstoßungskraft* verändert; diese Veränderung erkannte ich als unberechtigt, so daß sie in meiner Ausgabe der Marginalien wegblieb. Erdmann verändert nun, lediglich durch Mellin veranlaßt, in *Ausdehnungskraft*, vermutlich weil dies Wort mit einem A anfängt. Wer hätte je solche Ausdehnungskraft als Hypothese nötig gehabt? Darauf gründen die „Metaphysischen Anfangsgründe" ja ihre Verwerfung der Zurückstoßungskraft ohne alle Berührung, daß wir solche Grundkraft der Materie nur als expansive Flächenkraft kennen. Auch wenn man die Stelle mit den Ausführungen dieses Buches in Zusammenhang bringen wollte, würde sie sich halten lassen. (Vgl. S. 83 f) Der Urtext aber ist ohnedies völlig richtig, denn Kant meint nichts anderes als eine *intelligible* Anziehungskraft, wie sie etwa Swedenborgsche Mystik verlangen könnte. Nur ungern gebe ich dafür einen Beweis aus dem Kantischen Texte selbst, weil meine Behauptung sich selbst rechtfertigen muß. Aber man vergleiche nur Seite 270, wo sich dieselben Gedanken finden. Zum Vergleiche verweisen wir ferner auf die „Theorie des Himmels" S. 140.

same Problem aufs höchste verwundern. Nicht das mindeste Interesse ist mit dieser Geschichte eines Buches verknüpft, das Kant nach Erledigung der Kritik in einem Zuge niederschreiben konnte. Schon Christian Wolff gab gelegentlich zum besseren Verständnis Gedanken in analytischer Lehrart wieder, die er zuvor synthetisch behandelt hatte. Das einzige, was dem Leser nützen kann, ist der Begriff dieser beiden Methoden, wie ihn Kant selbst gibt und wie er übrigens in jeder Vernunftlehre aus vorkantischer Zeit zu finden ist.

Wir gehen auf weiteres an dieser Stelle nicht ein. Unmittelbarer Anlaß dieses Aufsatzes ist lediglich jene eine Korrektur des Textes; sie allein beweist die Unzuverlässigkeit einer Interpretation, die niemals vom Buchstaben zu den Begriffen vorgedrungen ist. Die Korrektur ist nicht die einzige, die den Text verdorben hat. Auch ist kein einheitliches Prinzip zu erkennen, nach dem die „Verbesserungen" bewirkt sind.

Weshalb wir gerade diese Textveränderung zum Anlaß einer Arbeit gewählt haben? Nun, sie zeigt sehr deutlich, wieweit die Redaktion der Ausgabe von der „Idee des Ganzen" entfernt ist. Von der Vernunftkritik wird die ganze, geschichtlich vorliegende Dialektik als ein Kampf aufgefaßt, der im eigenen Gemüte eines jeden Denkers sich abspiegelt. Alle rufen sie die reine Vernunft als Zeugen auf, wo sie das Objekt nicht vor uns hinstellen können, um zu demonstrieren. Reine, von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft ist aber keine Quelle von Erkenntnissen jenseitiger Dinge. Sie mag soviel erdichten, als sie will; immer muß der dogmatisch sich entscheidende Denker ein Auge zudrücken, das ihn auf die Argumente des Gegners im eigenen Bewußtsein hinweist. Ebendeshalb richtet sich die Kritik nach allen Seiten dogmatischen Eigendünkels. Kein Wunder, daß aus bloßer Prüfung der Beurteilung eine Stellungnahme zur Sache wird, wenn die Philosophen nicht mehr unterscheiden können, ob die Bündigkeit eines Beweises oder die Sache selbst angefochten wird. Wer den Zweifel im

eigenen Gemüt bekämpfen will, hat aber nicht nötig, sich „Privatmeinungen" in einer Materie einzubilden, von der er sich gestehen muß, daß sie alle menschliche Kundschaft übersteigt. Es genügt, daß er jene problematischen Urteile nicht aus dem Auge verliert, wenn er sich im Besitze seines vernünftigen Glaubens sichern will, der auf anderem Gebiete völlig begründet werden kann.

Kant hat zur Evidenz an den verschiedensten Stellen bewiesen, daß die ganze Bemühung der dogmatischen Metaphysik nicht bloß nutzlos war, weil sie keine Überzeugung herstellen, sondern weil sie auch für keine Frage der Erkenntnis selbst Aufschlüsse geben kann, die unseren Fortschritt bewirkten. Nach ihm ist es nicht mehr erlaubt, ein Wissen von jenseitigen Dingen vorzugeben, am wenigsten aber gestattet seine Lehre oder die Vernunft selbst, sich auf Meinungen, Mutmaßungen, Wahrscheinlichkeiten vom Jenseits zu versteifen oder gar als Lehre auszugeben, was man sich selbst ausgedacht hat. Wahrscheinlichkeiten haben da nicht das mindeste zu bedeuten, wo in keinem Punkte jemals Sicherheit zu erlangen ist. In den letzten 50 Jahren hat die Philosophie kaum etwas anderes getan, als mit Mutmaßungen ihre Jünger zu unterhalten, ja es sind sogar Wahrscheinlichkeitsquotienten auf den Plan geführt worden, um jenseitige Prinzipien zu erhärten. Solche Verirrungen sind zu vermeiden, wenn sich die Philosophen wieder zu der kritischen Lehre durchringen. Sie kennen den Gewinn nicht, der hier verscherzt ist. In dem Kampfe für diese Lehre der Wahrheit ist dem Verfasser bisher fast nichts als Spott entgegengetreten, in den neuerdings ein Quentchen Wahrheit eingemischt worden ist. Wir akzeptieren und quittieren gern den Vorwurf, daß wir uns auf Kant „trainiert" hätten, verzichten aber darauf, im Niveau dieses Gleichnisses zu erwidern. Jene Kantische Stelle der Kritik aber sollte jedermann verhindern, sich auf angebliche Privatmeinungen Kants über das Jenseits zu berufen. Seine Lehre tritt der Privateitelkeit eigener Erkenntnis, die mit göttlicher Weisheit konkurriert, strikt entgegen. Sie hat das Wissen aufgehoben, um dem Glauben Platz zu machen.

Ihr Rat ist trotz ihres unerschütterlichen Glaubens kein anderer als der des sterbenden Faust:

> Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt
> Tor, wer dorthin die Augen blinzend richtet,
> Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!
> Er stehe fest und sehe hier sich um!
> Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
> Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
> Was er erkennt, läßt sich ergreifen.
> Er wandle so den Erdengang entlang;
> Wenn Geister spuken, geh' er seinen Gang.
> Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
> Er, unbefriedigt jeden Augenblick.

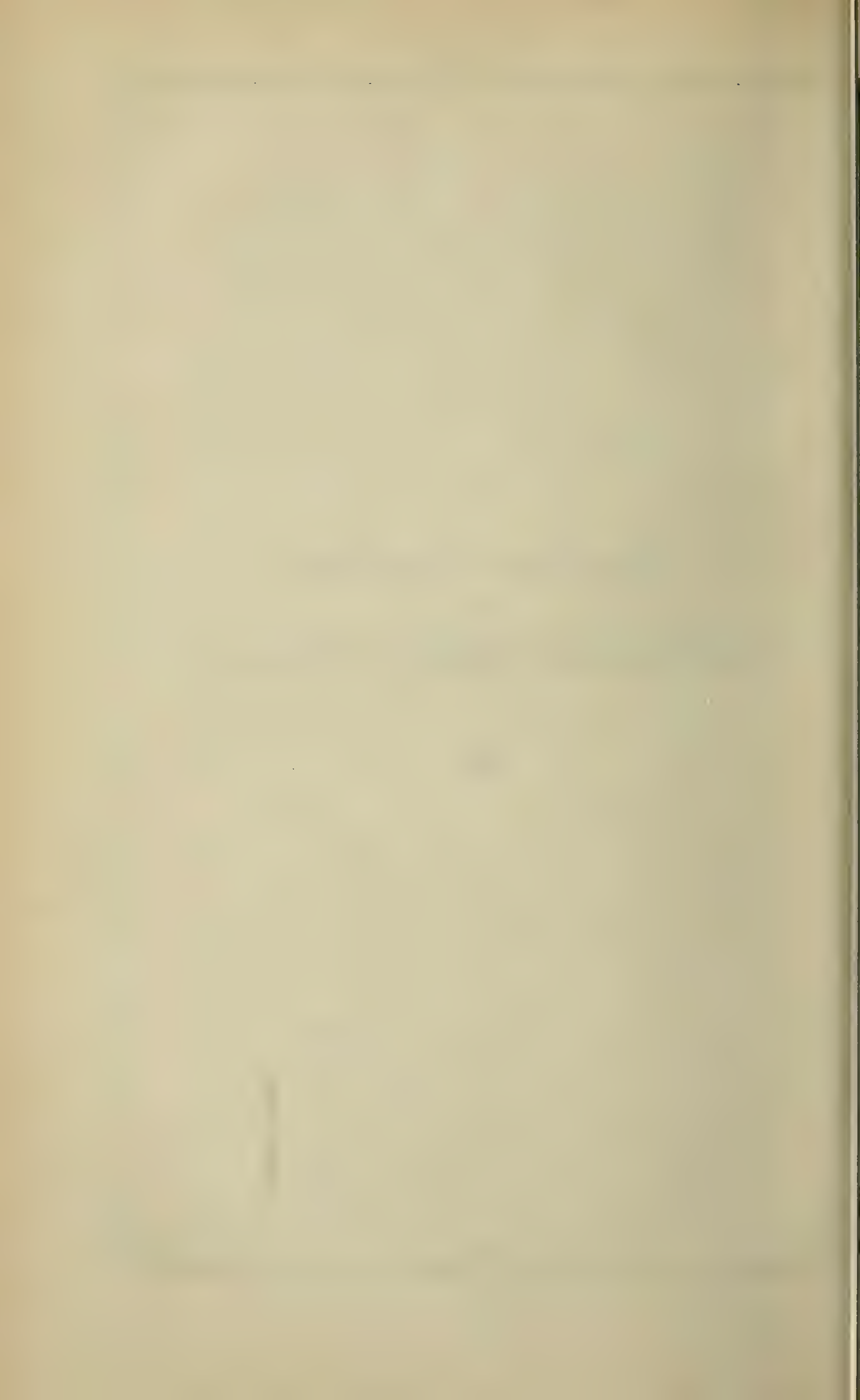


Die Kant-Ausgabe

der

Königlich preufsischen Akademie der Wissenschaften.







Vorstehende Abhandlung beschäftigte sich mit der Kantischen Unterscheidung von Meinen, Glauben und Wissen, d. h. mit einer Unterscheidung, die sich auch mit dem heutigen Sprachgebrauche völlig deckt. Daß sich wenige über diesen Unterschied Rechenschaft geben, daß er namentlich in philosophischen Schriften vielfach mißachtet wird, läßt unsere Erörterungen vielleicht nicht unerwünscht erscheinen, obwohl sie einen besonderen Anlaß in einer „Verbesserung" haben, wie sie sich das Kantische Wort so lange auch von unkundigster Hand hat gefallen lassen müssen. Diese Veränderung stammt von Hartenstein. Die von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften veranstaltete Ausgabe Kantischer Werke behält sie bei, obwohl der Verfasser in seinem Aufsatze „Zum Ende der Kantphilologie" (Altpreuß. Monatsschrift Bd. 39) nicht bloß auf die Gedankenlosigkeit der Korrektur, sondern auch auf ihre unverkennbaren Wirkungen warnend hingewiesen hatte. Beweisen jene auf einen einzelnen Punkt gerichteten Ausführungen zur Genüge, daß diese neue Ausgabe den Ansprüchen nicht gerecht wird, die angesichts der verantwortlichen, illustren wissenschaftlichen Körperschaft mit Recht gestellt werden konnten, so wollen wir doch unser Urteil noch durch folgende Ausführungen besonders rechtfertigen. Wir knüpfen unsere Bemerkungen an die wichtigsten der bisher erschienenen Bände, den 3. und 4., an, auf die allein unsere Prüfung sich erstreckt hat.

Daß uns in der neuen Ausgabe auf einer der ersten Seiten der Vernunftkritik (S. 28) der Satz begegnet: „Von den Erfahrungen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist“ wollen wir nicht zu einem Schluß auf andere mögliche Fehler gebrauchen. Sichtlich beruht dieser Fehler auf einem Versehen, das leicht verziehen wird. Indessen ist er uns als Anknüpfung willkommen. Lediglich auf Grund solcher Mängel sind bei Kant Widersprüche behauptet worden. Nun liegen von Kant selbst einige Korrekturen vor, solche allerdings, wie er sie aus dem Zusammenhange des ganzen Werkes auch von jedem aufmerksamen und denkenden Leser erwarten durfte. Für andere sind seine Schriften nicht geschrieben. Sind nun bei den „Verbesserungen“, die am Texte Kantischer Schrift in der vorliegenden Ausgabe vorgenommen worden sind, bestimmte Prinzipien nicht zu erkennen — es ist da verbessert worden, wo man mindestens hätte bedenklich sein können, und es sind zweifellose Fehler stehen geblieben — so muß doch der einfachsten Überlegung einleuchten, daß vor jeder anderen Veränderung solche hätten vorgenommen werden müssen, bei denen die Herausgabe der Zustimmung des Urhebers hätte gewiß sein können. Wir erfahren (S. 590) jedoch über eine Veränderung, die jeden Vorwurf von Widersprüchen in der Lehre von Dingen an sich selbst die Spitze abbricht, durch den Herausgeber B. Erdmann: „Ich habe trotzdem nicht zu ändern gewagt; einmal, weil der Herausgeber nicht Kantischer sein darf als Kant selbst, sodann weil es notwendig ist, die Differenzen zu erhalten, die diesen Abschnitt [von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe] von dem in unserem Text unmittelbar vorhergehenden über die Phänomena und Noumena trennen.“

Es war notwendig; warum und für wen? Etwa für diejenigen, die von diesen kleinen Mängeln ihre philosophische Existenz bestritten haben? Es war nicht notwendig, sondern verkehrt. Daß jemand aber darum „Kantischer als Kant“ wäre, weil er einen von ihm selbst festgestellten lapsus pennae im Texte verbessert, ist angesichts

der sonstigen Willkür, mit der hier operiert wurde, ohne jeden Sinn. Kant selbst hat sich nicht mehr um den Text bekümmert, er hatte Besseres zu tun und er hatte genug an dem Werke getan. „Differenzen" aber, von denen hier mit mildem, absichtlich so unbestimmtem Ausdruck gesprochen wird, existieren — wenn sie irgendwie auf die Sache bezogen werden sollten — nur in dem mangelnden Verständnis der Kantforscher. Der Schreiber jener Worte hat mangels ausreichender Sachkunde darüber, wie wir leider zeigen müssen, kein Urteil, obwohl ihm eine so wichtige Aufgabe übertragen ward.

Mit diesen „Differenzen" verhält sich's genau wie mit den „Gedankensprüngen" und „Tautologien", von denen auch in der akademischen Ausgabe die Rede sein darf. Wo selbst — wie überall in dieser Ausgabe — berechtigte Kritik hätte schweigen müssen, da war das völlig unsichere, in beständigem Flusse sich befindende Urteil Erdmanns nicht am Platze. „Gedankensprung" und „Tautologie" werden von ihm infolge einer kleinen stilistischen Entgleisung, die kaum der Rede wert ist, in einem dem Inhalte nach ebenso präzisen, als geschlossenen Passus der Kritik gefunden. Dort heißt es: „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori und gehören auch unzertrennlich zueinander. Weil aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränktheit derselben [soll heißen der Urteile], als die Zufälligkeit in den Urteilen, oder es auch mannigmal einleuchtender ist, die unbeschränkte Allgemeinheit, die wir einem Urteil beilegen, als die Notwendigkeit desselben zu zeigen, so ist es ratsam, sich gedachter beider Kriterien, deren jedes für sich unfehlbar ist, abgesondert zu bedienen." In Mellins Marginalien habe ich am Schlusse mit wenigen Worten vorgeschlagen, das eine „derselben" zu streichen. Der Satz ist völlig eindeutig, setzt aber vom Leser voraus, daß er mit den Begriffen notwendig — zufällig, streng allgemein — eingeschränkt, mit ihrem Gebrauche und mit negativen Kennzeichen so vertraut sei, wie es Kant bei geschulten Lesern seiner Zeit tatsächlich voraus-

setzen durfte. Auch der Mathematiker bedient sich beständig beider Kriterien, sei es, daß er durch sogenannte vollkommene Induktion die unbeschränkte Allgemeinheit, oder durch den gewöhnlichen Beweisgang die Notwendigkeit seiner Urteile dartut. Findet er aber z. B., wie es in der Arithmetik häufig ist, daß eine Eigenschaft gewisser Zahlformen beim einzelnen Beispiel versagt, so weiß er auch, daß sie nicht allgemein und auch nicht notwendig gültig als eine Folge dieser Formen ausgesagt werden darf. In obigem Falle geht die Untersuchung natürlich auf etwas anders geartete Probleme, die Prüfung aber beruht auf denselben Kennzeichen, wenn auch auf anderer Methode.

Schon durch dieses wenige ist dargetan, daß der Geist moderner „Kantforschung" in der akademischen Ausgabe sein Wesen treibt; sie zeigt das Gesicht der „Kantphilologie" an allen Stellen des Apparats und leider auch des Textes selbst. In keiner Weise ist diese Ausgabe mit dem zu vergleichen, was die Mathematiker in der Herausgabe solcher Schriften leisten — ein Vergleich zeigt den Unterschied der Ansprüche beider Disziplinen aufs deutlichste. Wir erinnern an die Göttinger Ausgabe Gaußscher Werke; hier erscheint keine Person als Herausgeber, die nicht des vorgetragenen Inhalts Herr wäre. Trotz ihrer Unterschiede sind Mathematik und Philosophie beide rationale Wissenschaften; in beiden muß sich also durch Vernunft erkennen lassen, was die Autoren gedacht haben. Die Schwierigkeit fremder Sprachen und unsicherer Texte fällt ohnedies bei Kant völlig fort. In unserem Falle fehlt der Herausgabe jedes Bewußtsein davon, daß hierzu bei jeder philosophischen Schrift, wenn sie sonst auf wissenschaftlichen Wert den Anspruch erhebt, vollkommenes Verständnis gehört. Die kleinen Mängel Kantischer Schriften dürfen einem Herausgeber keine Schwierigkeiten bereiten.

Unbegreiflich ist, warum für die unverkürzte Herausgabe beider Auflagen nicht vorgesorgt worden ist, ebenso unbegreiflich, warum die erste Auflage der zweiten folgt. Der natürlichste Weg, beide Auflagen, wie sie vorliegen, erscheinen zu lassen, ist nicht eingeschlagen worden.

Damit hätte der Hinweis auf die Varianten unter dem Texte völlig vermieden werden können. Er ist ebenso zwecklos als störend. Wir erfahren, daß „alle sachlich wesentlichen Differenzen" beider Auflagen in den Anmerkungen unter dem Text der zweiten zu finden sind; was aber unter „sachlich wesentlich" zu verstehen ist, bleibt dunkel. Uns ist keine „sachlich wesentliche Differenz" beider Auflagen bekannt. Kant selbst aber hat erklärt, daß seine Darstellung „in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändert habe." Was meint also der Herausgeber mit den Worten? Jene Hinweise hatten in den Ausgaben, die beide Auflagen vereinigen, einen Platz — wo aber der Text beider vorliegt, gemahnen sie an die Schildwachen, deren Zweck längst in Vergessenheit geraten ist.

Früher hatte sich Erdmann über das Verhältnis der beiden Auflagen dahin geäußert, daß die „Gesamtstimmung" sie unterscheide. Wir bekennen, daß wir in jenem Buche von Stimmung überhaupt nichts entdeckt haben, man müßte denn Kants Unmut über das „Ausklauben" von „scheinbaren Widersprüchen" in einer Vorrede hierzu rechnen. Nun war ebenfalls früher von Erdmann geäußert worden, daß der „sachliche Unterschied" der Auflagen „je nach dem Maßstabe für kritische Wertschätzung verschiedene Beurteilung möglich mache." Ein solcher sachlicher Unterschied existiert tatsächlich nicht, und für das Urteil hierüber gibt es auch nur einen Maßstab: Verständnis. Dürfen wir aber die Äußerungen der akademischen Ausgabe als Folge „kritischer Wertschätzung" feineren Maßes deuten? Da muß sich Kant in seinem eigenen Buche sagen lassen: „Kants ausführliche Erklärung über das Verhältnis beider Auflagen ist nicht peinlich genau." Auch in dieser abgeschwächten Form muß der Vorwurf zurückgewiesen werden. Kants Erklärung ist so „peinlich genau", wie es ihm nötig schien und wie es der Leser verlangen konnte, aber sie ist freilich nicht so „peinlich genau", wie es die Buchstaben-Mikroskopie für wer weiß welche Zwecke fordert. Nur die erste Bemerkung Erdmanns als Beleg: „Er hat es, um von dem Zusatz auf dem Titelblatt,

der Einfügung eines Motto und der Veränderung in der Zuschrift an Zedlitz, sowie den sprachlichen Veränderungen abzusehen (!), überflüssig gefunden, der kleinen stilistischen Änderungen zu gedenken, die in abnehmender Zahl das Werk durchziehen." Erdmanns Aufzählung der Unterschiede ist nicht „peinlich genau". Kant hat auch zu erwähnen unterlassen, daß der reichere Buchschmuck der ersten Auflage in der zweiten vermindert worden ist. Ein weiteres Wort wäre überflüssig. Alle bei Erdmann folgenden Ergänzungen der Kantischen Erklärung sind völlig unerheblich; auch durch sie läßt sich der Vorwurf nicht begründen.

Unbegreiflich ist ferner, warum in der Kritik der reinen Vernunft auf Parallelstellen der Prolegomena hingewiesen wird. Damit war die Herausgabe „Kantischer als Kant", weil sie in die Hand eines Erforschers der Prolegomena gegeben war, dessen mechanisch-historische Angaben die Werke entstellen. Eine merkwürdige Selbstironie, an das Buch eine Geschichte seiner Buchstaben anzuheften, das mit den Worten eröffnet wird: „Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie .... selbst ihre Philosophie ist, für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben." Welches Urteil möchte Kant erst über Leistungen gefällt haben, in denen sich ein völliges Verkennen seiner Geistesarbeit kundgibt! Wer wäre aber so töricht, diese Dinge zu lesen? Sei dem indessen, wie ihm wolle, auch jene Hinweise sind nicht bloß gleichgültig, sondern nachteilig, weil sie zerstreuen und beim Unkundigen das Vorurteil erwecken, als ob irgend etwas Wichtiges von ihnen abhinge. Für die Ausgabe selbst aber haben sie den Erfolg, daß nun weder die erste noch die zweite Auflage so vorliegt, wie sie das Original gibt.

Wir kommen zum „Apparat". Nur mit Verwunderung wird die kleinen Aufsätze über Orthographie, Interpunktion und Sprache betrachten, wer an dem Inhalte der Lehre Interesse nimmt. Da sicherlich kein Mensch bei Kant Sprachstudien machen wird, so hätte völlig genügt, auf die Modernisierung einiger Formen allgemein hinzuweisen. In dem Geiste des Mannes, der diese Bücher schrieb, liegen diese

philologischen Studien nicht. Im Interesse seiner Schriften hätte es aber gelegen, namentlich die Interpunktion unangetastet zu lassen, allenfalls nur dann zu ändern, wo sie irreführt. Ein Beispiel, das die Folgen der Veränderung zeigt. Im Original schreibt Kant in der Kritik (2. Aufl., S. 224): „Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie, mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zusammenzusetzen berechtigt werden. . . ." In der neuen Ausgabe sind die beiden Kommata beseitigt. Welche von den so durch ihren Sinn verschiedenen Formen ist nun richtig? Diese Stichprobe beweist, daß unsere frühere Warnung, an der Interpunktion nicht zu rühren, begründet war.

Im „Apparat" finden sich ferner sogenannte „Sachliche Erläuterungen". Mit 6 Seiten, sage mit 6 Seiten, wird die Kritik zweiter Auflage, ein Werk, das Tausende von Schriften hervorgerufen hat, sachlich erläutert! Da finden sich zunächst so merkwürdige Begriffe wie „der deduktive Sinn des Apriori", das „deduktive oder analytische", das „kritische Apriori", lauter Begriffe, für die sich vielleicht in der modernen „Kantforschung" wieder „Erläuterungen" finden werden. Welches Recht haben sie an dieser Stelle? Diese Begriffe stehen in einer „sachlichen Erläuterung" zu S. 3 der Kritik, und wir behaupten, daß sie völlig unverständlich und nach gewisser Richtung mehrdeutig ist. Niemand wird durch sie gebessert, zumal der Urheber von einer „neuen kritischen Bedeutung des Apriori" spricht, die sich in einer „einleitenden Erklärung" finden soll. Aber wir befinden uns auf S. 3 der Kritik der reinen Vernunft, und es gehen nur wenige Erörterungen vorher, in denen kein Wort von der „neuen kritischen Bedeutung des Apriori" gesprochen wird. Denn unter dieser neuen kritischen Bedeutung kann man nur verstehen, was Kant „als die veränderte Methode der Denkungsart" annimmt und beweist, daß „wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen." Was aber dort ausgeführt wird, unterscheidet sich von vorkantischer Philosophie nur durch Strenge und Umfang der Definition. Wir

geben ohne weiteres zu, daß die Stelle eine Schwierigkeit für den Anfänger enthält, aber sie kann doch nicht durch völlige Dunkelheit aufgehellt werden. Die Stelle näher zu besprechen, würde uns zu weit führen; der Herausgeber der Kantausgabe hätte indessen schon durch die Feststellung einer „Ungenauigkeit", die er nicht zu heben vermag, bedenklich werden müssen. — Daß Kant selbst einen zu den Beispielen gehörenden Satz, der zu einem Einwurf Anlaß gegeben hatte, gerechtfertigt hat und daß er das Subjekt dieses Satzes lieber verändert sehen mochte, scheint dem Herausgeber entgangen zu sein. Damals rief Kant gequält aus: „Wer besinnt sich auf alle Veranlassungen zum Mißverstande?"

Um nun die „sachlichen Erläuterungen" nach ihrer Genesis zu würdigen, wollen wir eine von ihnen „historisch entwickeln". Bei den meisten handelt es sich um Stellen, die nicht entfernt schwieriger sind als alle anderen der Vernunftkritik. Wo der Zufall diesen oder jenen „Kantforscher" hat straucheln lassen, da errichtet die akademische Ausgabe vermutlich zur Warnung der Menschheit eine Gedenktafel im Apparat, z. B.: Hier verunglückte Vaihinger mit seiner berühmten Blattversetzungshypothese. Diese Hypothese würde allerdings jede Methodenlehre zieren, als ein Muster dafür, wie Hypothesen nicht beschaffen sein dürfen. Im übrigen war auch schon die Frage, die sie veranlaßt hat, an einer Stelle angebracht, deren exakte Disposition dem Leser in die Augen springen könnte.*) Auch der Herausgeber zeigt bei dieser Gelegenheit von neuem, daß er diese Anordnung nicht erkannt hat, und wiederholt trotz unserer Warnung einen alten Irrtum. Die Herren nehmen immer an, daß man die nächstliegenden, äußerlichen Merkmale übersehen müsse, und doch machen wir uns anheischig, überall die Assoziation anzugeben, die ihre Bedenken veranlaßt hat.

Indessen wir wollten „historisch entwickeln". Als der

*) Kant disponiert: α) Mathematik allgemein; β) Arithmetik; γ) Geometrie; δ) Mathematik allgemein. Wie kann man hier auch nur auf die Frage stoßen, die jene Hypothese veranlaßt hat?

Plan der akademischen Ausgabe bekannt wurde, da ergriff die Kantphilologen ein ungestümer Jagdeifer nach Druckfehlern und „dunklen" Stellen in den Originalschriften. Sie wollten das dunkle Afrika illuminieren, und doch mit Eilzügen zur Stelle gelangen. Niemals ist so fleißig in der Vernunftkritik geblättert worden. Und so fanden sich eines Tages in den „Kantstudien", in dieser wunderbaren Zeitschrift, eine ganze Reihe von Stellen, denen ein „Kannitverstan" beigegeben war. Anstatt aber dies Bekenntnis auf das Ganze auszudehnen, den Grund bei sich selbst zu suchen, mußte der Text verbessert, d. h. mit ihren jeweiligen und sehr veränderlichen Assoziationen in Übereinstimmung gebracht werden. Und davon soll unser Beispiel zeugen.

Von den Reflexionsbegriffen sagt Kant S. 335 der Kritik: „Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenüberhaupt (im transzendentalen Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellektuellen Anschauung sei, so zeigen sich sofort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren . . . ."

Diese Stelle enthält nicht eine Schwierigkeit, die von der des ganzen Buches abwiche. Im Gegenteil, sie ist sehr häufig durch Beispiele erläutert worden. Wer historisch nur im geringsten orientiert ist, der bemerkt auch, wie Kant hier einem von Leibniz verschuldeten Fehler zu Leibe rückt. Aber dem sei, wie ihm wolle. Tapfer schlug die Kantphilologie vor, für die letzten Worte zu lesen:

„welche allen nicht empirischen Gebrauch verwehren."

Mögen auch Philologen über diese unglaubliche Konjektur urteilen; ich bekenne, daß sie trotz genügender anderer Gründe einen Hauptanteil an der Entrüstung hat, die in meinem Vorwort zu Mellins Marginalien zum Ausdruck kam. Dort gaben wir (S. X) den Schlüssel zu dieser Stelle, wie zu einer anderen beanstandeten, die zu den Grundbedingungen des Verständnisses gehört, und zwar so, daß die beteiligten Personen deutlich erkennen konnten, wohin

gezielt war. Wir haben dann in der Altpreuß. Monatsschrift weitere Erläuterungen gegeben, immer in der Hoffnung, daß jenes krasse Selbstzeugnis die Kantphilologie zur Besinnung bringen möge. Wenn solche „Verbesserungen" gewagt werden dürfen, so ist ja kein Wort der Kritik vor Verballhornung sicher. Wir haben auch an der ersterwähnten Stelle und später noch besonders auf das Kapitel: „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe" als den Schlüssel der Kritik aufmerksam gemacht und bedauert, daß es von Kant nicht an die Spitze seiner Untersuchung gestellt worden ist.

Ehe noch ein paar Monate ins Land gegangen waren, es mag auch ein ganzes Jahr gewesen sein, nahm Erdmann jene horrible Konjektur mit vielen nicht minder unglaublichen „Emendationen" in seine „Beiträge zur Geschichte und zur Revision des Textes von Kants Kritik der reinen Vernunft" auf, in ein Spezimen der Kantforschung, das auch wohl der Akademie der Wissenschaften die Augen hätte öffnen können. Sie beweisen zwingend, daß über das revidierte Buch völlige Unklarheit im großen und einzelnen herrscht. Obiger Veränderung, die nun zur „Geschichte" des Kantischen Buches gehört, fügen die „Beiträge" folgende Bemerkungen Erdmanns hinzu: „Einschränkungen, welche fordern, nicht aus diesem Begriffe (synthetisch) hinauszugehen, und damit allen empirischen Gebrauch derselben unmöglich machen . . . ., also beweisen, daß . . . . widerstreitend sei. ‚Verkehren' (den gültigen empirischen Gebrauch in sein Gegenteil) für ‚unmöglich machen' kann ich nicht belegen. Aber ‚verwehren' wäre zu wenig, machte die Folgerung unzulässig. Der nicht-empirische transzendentale Gebrauch der Reflexionsbegriffe ist ja nur auf einen bedeutungslosen analytischen eingeschränkt, also nicht aufgehoben."

Hier folgt also eine Naivität auf die andere. Der gelinde Widerspruch gegen obige „Lesart" zeigt klar das Tasten und Tappen, mit dem sich sein Urheber auf dem Gebiete Kantischer Begriffe bewegt. Keine Spur deutlicher, sicherer Erkenntnis dessen, was Kant eigentlich an jener

Stelle will. Der Erforscher der Prolegomenen erkennt nicht wieder, was in dieser Schrift an Beispielen und so oft von Kant geltend gemacht wird, daß die Kantausgabe an einem anderen Orte außerhalb Erdmanns Bezirk von einem „Lieblingsgedanken" Kants spricht — wir kommen darauf zurück. — Inzwischen hatte ich nun nicht in mutmaßender, sondern in bestimmter Weise auch den Erdmannschen Irrtum in der Altpreuß. Monatsschrift (Zum Ende der Kantphilologie), die Erdmann auch nur zu nennen nicht wert findet, berichtigt, so daß es für ihn nicht schwer war, im Apparat zu schreiben:

„Ich interpretiere jetzt: Wende ich aber die Reflexionsbegriffe auf einen Gegenstand überhaupt . . . . an, so zeigen sich sofort Einschränkungen, die uns verbieten, aus diesem Begriffe eines Gegenstands als Dings überhaupt hinauszugehen — an einem solchen (!) Gegenstande überhaupt ist z. B. nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat, die also allem empirischen Gebrauch der Reflexionsbegriffe, d. i. aller ihrer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung Entgegengesetztes ergeben, allen empirischen Gebrauch somit verkehren."

Das „z. B." in dieser Interpretation ist ebenso köstlich, als die Einfügung der Worte „die uns verbieten". Wer die Stelle versteht, braucht diese Interpretation nicht, und wer sie nicht versteht, ist um kein Haar gebessert. Aber nun sind doch wenigstens die Phantasien gehoben, die sich die Interpreten vorher von dem Sinne der Stelle gemacht haben. Wir erwähnen diese Sache hier auch nicht, weil der Herausgeber im Namen der Akademie etwas adoptiert, was soeben von einem anderen klargestellt war, ohne ihn zu nennen. Meine Warnung war zu ganz anderem Zwecke geschrieben. Wenn Erdmann die Stelle nunmehr wirklich verstanden haben sollte, was sich aus solchen vorsichtigen Anlehnungen an Kantische Worte nie schließen läßt, warum gab er an dieser Stelle eine „Interpretation"? Sie stellt ja nur die Herausgabe vor der Zukunft bloß. Der Text ist ja für den Leser, der die früheren Gedanken einiger-

maßen beherrscht, ohne jeden Anstoß verständlich. Sie ist absolut eindeutig für den, der nicht etwa Lust hat, an dem „nicht" zu mäkeln. Und das wird Erdmann am allerletzten, da er sogar an einer Stelle für die doppelte Negation als einen Kantischen Sprachgebrauch eintritt, wo sie beseitigt werden müßte. Der Herausgeber der Akademie hält es für nötig, eine sachliche Erläuterung zu geben, weil Herr Dr. Medicus in jugendlichem, irregeleitetem Eifer an einer Stelle der Kritik mangels jeden Verständnisses gestrauchelt ist.

Von derselben Art sind aber eine ganze Zahl dieser Erläuterungen, auch wo Erdmann die Gedenktafel sich selber setzt. Ich erwähne nur die Stelle auf S. 154 (2. Aufl.), zu der man in den früheren „Beiträgen" lesen kann: „Kant bezieht die synthetische Einheit der Apperzeption nirgends auf Dinge überhaupt, während die Beziehung der Kategorien auf Dinge überhaupt (und an sich, im reinen transzendentalen Gebrauch, d. i. vor aller sinnlichen Anschauung) eine Voraussetzung der transzendentalen Deduktion bildet." Hier sind fast soviel Mißverständnisse als Worte. Es ist demnach unmöglich, daß der Verfasser der „Beiträge" den Gedanken verstanden hat, auf den sich diese Worte beziehen und den ich a. a. O. erläutert habe. Nunmehr ist aber, wie die Kantausgabe schreibt, „der Sinn deutlich", „der Text wird wohl kantisch sein". Ja, warum sollte er denn das nicht sein? Bei den Tafeln im Gebirge steht auch die Ursache des Unglücks angegeben, ein Unwetter oder sonst ein elementares Ereignis. Auch hier liest man an der Gedenktafel: „Das Fehlen des Komma . . . . und des Sperrdrucks der Worte Objekte überhaupt erschwert das Verständnis." Also ein Komma!*) Nein das Monitum ist durch kein „Fehlen" im Text veranlaßt, das „Fehlen" lag im Verständnis des Lesers. Welchen Umfang aber müßten die sachlichen Erläuterungen angenommen haben, wenn *jedes* Mißverständnis mit einem Gedenksteine in Kants eigenem Werke hätte verewigt werden sollen? Was aber möchte

*) Vorher sollten doch die „Einschiebungen" „den Sinn *verderben*".

die Zukunft, die sich des Verständnisses wieder bemächtigen wird, von diesen meistens naiven „sachlichen Erläuterungen" denken und sagen?

Zur selben Rubrik gehört auch eine kurze Erläuterung, die an anderer Stelle des Apparats steht, die wir als einen Typus erörtern wollen. S. 788 der Kritik liest man über Hume: Er bemerkt vom Grundsatz der Kausalität „ganz richtig, daß man seine Wahrheit . . . auf gar keine Einsicht, d. i. Erkenntnis a priori fuße . . .". Auch hier hatte blinder Eifer das „ganz richtig" in „gar nicht richtig" verändert, und die Beiträge hatten die „Emendation" registriert. Dabei stand ein Hinweis: „Man vgl. z. B. Prol. 8." Erdmann hätte auf irgendeine Stelle verweisen können, die von Hume und dem Kausalgesetz handelt, aber wir wollen annehmen, daß er die „Konjektur" bekämpfen wollte, obwohl man dann nicht versteht, warum er sie überhaupt wiederholte. Auch in diesem Punkte gab mein Aufsatz ein bestimmtes, kein tastendes, mutmaßendes Urteil*); ich betonte übrigens das Wort fuße, auf das es hier allein ankommt. Daß aber Erdmann die Beziehungen Humes zu Kant noch nicht zur Klarheit gereift sind, beweist die zu S. 101 der ersten Auflage wiederholte Frage, ob es dort nicht für „Reproduktion" „Regelmäßigkeit" heißen müsse. Nunmehr hat die akademische Ausgabe die Bemerkung: „Der Nachdruck ruht auf Erkenntnis im Sinne wiederholter Ausführungen Kants, man vgl. z. B. Proleg. (IV 257)." Aber der Nachdruck liegt tatsächlich auf dem Worte a priori und nicht auf Erkenntnis im Sinne einiger Ausführungen, sondern des Begriffs Erkenntnis a priori, wo er auch, sei es bei Hume oder Kant, vorkommt. Auch diese Erdmannsche diplomatisch vorsichtige Bemerkung, die in ihrer Unbestimmtheit charakteristisch ist, leitet den nicht unterrichteten Leser irre; sie ist aber, zumal in einer akademischen Ausgabe, geradezu lächerlich, weil der Text vollkommen klar und ohne Tadel ist. Wer aber Hume noch nicht ver-

*) Im Text waren dort versehentlich die Worte: „d. i. Erkenntnis" ausgelassen.

standen hat, sollte sich an Kant gar nicht heranwagen. Dieser Schriftsteller hat sein Verhältnis zu Hume so oft besprochen, daß hier Hilfen, und noch dazu mehrdeutige, überflüssig sind.

Wir wollen uns an den Beispielen dieser Art aus den „Beiträgen zur Geschichte und Revision" hier genügen lassen; erlauben uns indessen die Frage: Durfte die Ausgabe der Königlich Preußischen Akademie ein Spiegel für die Geschichte der Mißhandlungen Kantischer Schrift werden? Was hat Kants Wort damit zu schaffen, daß hier das Mißverständnis an einer Stelle, die Kant in sein Hauptwerk übernahm, eine Blattversetzung nötig hat, dort an unzweideutiger Stelle für Idealität Realität, an einer anderen Realität für Idealität, an einer dritten unmittelbar für mittelbar, an einer vierten Apperzeption für Apprehension, an einer fünften „gar nicht richtig" für „ganz richtig" „gelesen" worden ist? Auf diese Mißverständnisse und auf mehr der Art nimmt sie Rücksicht. Wie durfte Erdmann einen Vorschlag, in der Kritik der reinen Vernunft S. 477 zu schreiben, daß sich „Das Wunder (für „die Möglichkeit") . . . nicht begreiflich machen lasse", als „unannehmbar" auch nur erwähnen? Er ist ja völlig unsinnig.

Was geht es ferner eine akademische Ausgabe an, daß nach Erdmanns „Beiträgen" Kant „gelegentlich Sinnlichkeit und Erfahrung als Wechselbegriffe" fasse, weil Erdmann sowenig diese beiden Begriffe, wie den Terminus „Wechselbegriffe" sicher anzuwenden versteht? Lehrt denn heute die gemeine Logik nicht mehr, was unter Wechselbegriffen, die eine gemeinsame Sphäre regieren, verstanden wird, so daß gelegentliche Wechselbegriffe eine contradictio in adjecto bedeuten? Jede Erfahrung ist sinnlich, aber nicht alles, was zur Sinnlichkeit gehört, ist Erfahrung — so lehrt die transzendentale Ästhetik — es ist der Eingang der Kritik. Durfte denn Kant nicht nach seinen früheren Ausführungen von jedem Leser, geschweige von einem Herausgeber im Wiederholungsfalle die Einsicht erwarten [wie ich zu der von Erdmann trotz meiner Bemer-

kungen noch immer nicht verstandenen Stelle S. 120 bemerke], daß Begriffe, die sich auf Gegenstände beziehen, dann in der Anschauung a priori ein Objekt müssen vorzeigen können, wenn sie, wie z. B. der Begriff der Bewegung als Ortsveränderung, sich auf Erfahrung gründen? Ist es zulässig, unverstandene Stellen noch mit Hinweisen zu versehen, wie hier, bei denen der Leser gerade das Gegenteil dessen findet, was der Herausgeber einer akademischen Ausgabe ihn lehren will? Da soll „Erfahrung für Sinnlichkeit stehen, wie S. 863 das Rationale dem Empirischen entgegengesetzt wird". Aber an dieser Stelle schreibt Kant wieder mit Vorbedacht das „Empirische" und nicht das „Sinnliche". Genügte denn meine Klarstellung in der Altpreußischen Monatsschrift nicht, sich die Frage vorzulegen: Bin ich denn des Kantischen Begriffs ganz sicher? Und es wäre nur nötig, den Titel des mißhandelten Buches zu verstehen, um den Irrtum zu erkennen. Er lautet „Kritik der reinen Vernunft", und auch hier ist das Rationale dem Empirischen gegenübergestellt, wie die ersten Worte des Buches beweisen, und nicht dem „Sinnlichen". In dieser Tatsache liegt das, was Kant von den Vorgängern unterscheidet; Aufschluß über seine Gegenüberstellung aber gibt das Tor des Buches: Transzendentale Ästhetik. — Irregeführt ist der Herausgeber S. 863 durch seine philologische Assoziation; da stehen allerdings die Worte „zwei Stämme"; aber Kant sagt doch sofort, daß er damit Vernunft und Erfahrung meint und nicht wie am Schlusse der Einleitung Verstand und Sinnlichkeit.

Genug von diesen Dingen. Wir wollen nicht verkennen, daß Erdmann in der neuen Ausgabe gegenüber den merkwürdigen Veröffentlichungen von 1900 einige Fortschritte zeigt, aber seine ganze Auffassung befindet sich noch im Flusse oder wenn sein eigener Ausdruck gegen ihn erlaubt ist: „in der Dämmerungsperiode". Hätte man aber von ihm nicht anderes erwarten dürfen, da er sich unterwindet, Kantische Gedanken historisch zu entwickeln, da er so frühe schon in kritischen Fragen eine so bestimmte Stellung eingenommen hat? Noch immer aber kennt er, wie das von

uns „historisch entwickelte" Spezimen und andere Tatsachen beweisen, den Kernpunkt der Frage nicht. Er hat sicherlich die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" nicht verstanden, er beherrscht keinen der in diesem Kapitel gebrauchten Begriffe, er hat nie versucht, sie sich durch Beispiele klar zu machen, wie kann er da von Differenzen sprechen, die dies Kapitel gegen ein anderes zeige? Mit welcher Überlegenheit stellt er sich einem Manne wie Mellin gegenüber! Wie mutet es an, wenn er von einer Verbesserung, die er angesichts seiner Vorstellungen von Sinnlichkeit und Erfahrung niemals gefunden haben würde und die er soeben von diesem Manne erhält, sagt: „Schon Mellin verbessert." Schon Mellin! Als ob Erdmann nicht diesen Textfehler im Jahre 1900 und noch jetzt zu halten versuchte.

Wir richten hiermit im Interesse der Auffassung und Beurteilung Kantischer Lehre an Erdmann die dringende Bitte, einmal in unumwundener Aufrichtigkeit von seinen eigenen Wandlungen, die nicht jedermann zu bemerken vermag, seinen Lesern Kenntnis zu geben. Es ist vollkommener Ernst: Eine solche „peinlich genaue historische Entwicklung" eines Kantinterpreten, für die er alle Daten selbst besitzt, müßte die Lage klären. Mit einem solchen freimütigen Geständnis würde er der Wahrheit viel mehr nützen, als ihr die Kantforschung bisher hat schaden können. Die Irrtümer über die Kantische Philosophie lassen sich nicht mehr im Fluge schießen, sie haben sich zu fest eingenistet. Kann denn verlangt werden, daß sich diese Widerlegung ins Endlose erstrecke? Sie müssen bei jedem ernsten Forscher von selbst, d. h. durch das Studium schwinden, sonst leben sie ewig.

Gehen wir nun zu einer Würdigung der sogenannten Lesarten über. Welches Bild bietet sich hier! Man sieht, was im Einzelnen nichts wert ist, das muß durch seine Menge wirken. Aber auch für das Einzelne ist vorgesorgt, für jede noch so kleine, noch so selbstverständliche Veränderung findet sich ein „Sigill", und doch auch hierin ist ein Fortschritt. In den „Beiträgen" fanden sich unter Umständen ein halb

Dutzend Namen. Da hatte irgendwo die zweite Auflage z. B. das Wort „gegeben" betont, die dritte hatte die Betonung weggelassen, und dem hatten sich, wie man erfährt, Rosenkranz, Hartenstein, Kirchmann, Adickes, Vorländer angeschlossen. So etwas gehört natürlich zur Geschichte der Kritik der reinen Vernunft oder ihrer Revision. Nun in der neuen Kantausgabe hat sich der Herausgeber mit der Feststellung der Priorität begnügt. Ehre, wem Ehre gebührt. Gleichen die „Sachlichen Erläuterungen" einem Friedhofe, so ist hier der Apparat zu einer Art Ruhmeshalle der Kantphilologie geworden. War es wirklich nötig, bei diesen kleinen Dingen Namen zu nennen? Erfreulich ist allerdings, daß sehr viele „Lesarten" der „Beiträge" verschwunden sind, sie mögen wohl aus der „Revision" des Textes in die „Geschichte der Kritik der reinen Vernunft" verwiesen worden sein. Indessen bleibt noch genug des Unnützen. Konnte die Herausgabe sich nicht einfach auf die Angabe der Varianten beschränken, wo es sich um unzweifelhafte Verbesserungen des Textes handelte? Selbst die „Lesarten" der dritten und folgenden Originalausgaben waren vollkommen unnötig, wenn die Ausgabe mit dem Bewußtsein gegeben werden konnte: „Hier ist das Kantische Wort zuverlässig, richtig wiedergegeben." Diese Gegenüberstellung aller möglichen Kleinigkeiten, die in späteren Auflagen versehen worden sind, hat doch für keinen Menschen auch nur den geringsten Zweck.

Bei den Verbesserungen hat nun das Druckfehlerverzeichnis von G. S. A. Mellin eine Rolle gespielt, das er vor über hundert Jahren seinen Marginalien beigegeben hat und das seltsamerweise Kanthistorikern und Philologen bis vor kurzem entgangen war. Wir müssen hier wieder kurz „historisch entwickeln", da der Herausgeber eine nicht gerade freundliche Bemerkung über unsere neu besorgte Ausgabe der Mellinschen Marginalien macht, wo er alle Ursache hätte, sich vielmehr zu bedanken. Er wirft mir vor, daß das Druckfehlerverzeichnis „unvollständig" wieder abgedruckt sei. Ich will da sofort bekennen, daß ich ursprünglich die Absicht hatte, es ganz wegzulassen. Nach hundert Jahren

ein solches Verzeichnis zu einem Werke zu geben, das so oft wieder aufgelegt worden ist, erschien mir unnötig und kleinlich. Hätte ich die Misere der Abdrucke damals gekannt, wie ich sie jetzt kenne, so wäre mir dieser Gedanke vielleicht nicht gekommen. Indessen war unter den Verbesserungen eine, die mir so wichtig erschien, daß ich sie, ohne den Urheber zu nennen, als schon im 18. Jahrhundert gegeben, in einem Aufsatze erwähnte, der in dem von Erdmann mitredigierten Archiv für systematische Philosophie erschienen und zweifellos von ihm auch gelesen worden ist. Dieser Aufsatz nun war einige Wochen in der Redaktion der „Kantstudien", die ihn, obwohl oder da er Kant gegen Mißhandlung verteidigte, nicht brauchen konnten. Ihr Herausgeber bat mich bei der Rücksendung des Manuskripts nur um die Quelle jener Verbesserung, die ihm mit der Eröffnung meines Plans gegeben wurde, Mellins Marginalien wieder herauszugeben. Aber diese Bemerkung hielt ihn nicht zurück, den Hinweis auf das Verzeichnis noch vor dem Erscheinen der Marginalien an den Herausgeber der Kantausgabe weiterzugeben, der wiederholt dafür seinen Dank nach jener Seite ausgesprochen hat und mich in ungerechtfertigter Weise tadelt. Ausdrücklich ist das von mir wiedergegebene Verzeichnis als ein Auszug gegeben worden; dieser Auszug berücksichtigte nicht die kleinen Verbesserungen, die jedermann selbst vornimmt und die ich in meinen Ausgaben schon angebracht fand. Nur — soviel ich mich erinnere — bei einer einzigen hatte mich ein sachliches Bedenken von der Wiedergabe zurückgehalten; daß sie Erdmann zu einer der unglaublichsten Korrekturen veranlassen konnte (vgl. S. 56), ahnte ich freilich nicht, sonst hätte ich gewarnt. Jene eine vor allem wichtige Änderung Mellins aber, die klärend wirken kann, bemüht sich Erdmann wiederholt dadurch unsicher zu machen, daß er Kant, demselben Manne, der soeben die apriorische Anschauung der Sinne verkündet, imputiert sinnlich-empirisch zu denken. Diese Stelle hätte vor jeder anderen, an die man sich herangewagt hat, im Texte verändert werden müssen, weil sie leider viel Unheil angerichtet hat.

Da hier von Mellin gesprochen wird, so lege ich auch an dieser Stelle Verwahrung gegen die unerhörten Worte ein, die von einer akademischen Kantausgabe über diesen Mann geäußert werden dürfen. „Je mehr das Werk als ein epochemachendes anerkannt wurde, desto lebhafter wurden diese Mängel insbesondere von den Geistern empfunden, die das Verständnis des Einzelnen nicht aus dem Ganzen, sondern durch Vergleiche mit anderem Einzelnen suchten." „Ein Geist" dieser Art „war G. S. A. Mellin." Hier ist alles die übliche dicke Phrase, mit der sich die Ungründlichkeit im Denken vor sich selbst rechtfertigt. Der menschliche Verstand ist nun leider so eingerichtet, daß er nur vom Einzelnen zum Ganzen übergehen kann; nur, wer das Einzelne beherrscht, kann auch zum Verständnis des Ganzen gelangen. Unmöglich aber ist es, die „Idee des Ganzen" mit dauerndem Erfolg zu affektieren, wie es die Kantforschung unserer Tage bewiesen hat. Sie hat völlig abgewirtschaftet und ist durch solche Großsprecherei nicht zu halten. Mellin aber, für dessen Arbeit die Silbenstecherei und Splitterrichterei nie Verständnis zeigen wird, hätte Besseres verdient, als solches Urteil in einer Kantausgabe, die ihn soeben fruktifiziert und die von einer angesehenen wissenschaftlichen Körperschaft ausgeht. Den „Genuß am Ganzen", von dem an anderer Stelle gesprochen wird, wird niemals empfinden, wer die Kritik der reinen Vernunft nicht durch harte geistige Arbeit zu bewältigen sich bemüht. Mellin war ein Arbeiter, der das leistete. Uns scheint völlig ausgeschlossen, daß Erdmann von Mellin etwas anderes als das Druckfehlerverzeichnis kennt, sonst wäre er sicher vor diesem Urteil und mancher anderen Verirrung bewahrt geblieben. Durch die Annahme, daß Erdmann von Mellin mehreres gekannt hat, fürchten wir ihm zu nahe zu treten.

Indessen kehren wir zu den „Lesarten" zurück. Was mag hier wohl das Heer von Fragezeichen bezwecken, die an meistens völlig gleichgültige mikroskopische Differenzen angehangen werden, an solche Stellen ferner, die völlig klar und einwandfrei sind? So kehrt trotz meiner Ausführungen zu S. 502 die Frage wieder, ob Kant etwa statt der Worte:

„So ist der Empirismus der transzendental-idealisierenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt . . ."

habe sagen wollen:

„So ist der Empirismus aller Popularität der transzendental-idealisierenden Vernunft gänzlich beraubt."

Diese „Konjektur" ist nach anderen, nunmehr beseitigten Vorbildern gemacht. Aber die Antinomien sind eben eine schwere Sache, gehören aber wohl, wenngleich sie die „Idee des Ganzen" bewirkt haben, zum „Einzelnen". Wer sie verstanden hat, der weiß, daß sich hier in den Thesen und Antithesen gegenüberstehen

der Dogmatismus der transzendental-idealisierenden Vernunft

und

der Empirismus der transzendental-idealisierenden Vernunft.

Ersterer ist als transzendentaler Realismus, der die objektive Realität transzendentaler Ideen (Weltanfang, Einfachheit der Seele, Freiheit, Gott) einzusehen sich unterwindet, populär, der Empirismus aber ist es nicht oder war es wenigstens zu Kants Zeiten nicht. Der Text ist zweifellos richtig.

Da wird ferner gefragt, ob Kant S. 544 anstatt „eines konstitutiven Grundsatzes der Erscheinungen an sich selbst" habe schreiben wollen: „eines konstitutiven Grundsatzes der Erscheinungen als Dingen an sich selbst". Das also, trotzdem von uns erklärt worden ist, aus welchem Grunde Kant den Ausdruck gewählt hat. Nun würde diese Fassung den Sinn der Stelle wenigstens nicht verderben, aber damit sich Erdmann ja keine Beschämung erspare, fragt er noch im Namen von Adickes: „Dinge an sich selbst." Nun würde also S. 544 stehen: daß die Ungültigkeit des Vernunftprinzips, als „eines konstitutiven Grundsatzes der Dinge an sich selbst, hinlänglich dargetan worden". Darauf beruhte ja aber der ganze Irrtum der Kosmologie, daß

sie einen für Dinge an sich „gültigen" Grundsatz auf Erscheinungen anwendet. Darauf allein, daß man „die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt", auf Erscheinungen anwendet, entspringt der Schein der Antinomien. Weil der Ausdruck des Kantischen Gedankens schwierig war, wählte er den Ausdruck „Erscheinungen an sich selbst", für die der Grundsatz aus dem einfachen Grunde ungültig war, weil, wie Kant beweist, in dem Begriffe „Erscheinungen an sich selbst" ein Widerspruch liegt. Wie ist es möglich, irgendein Urteil über die Kritik der reinen Vernunft zu fällen, wenn man dieser Gedanken nicht Herr ist? Wer auch mangels einer Übersicht dieser freilich schwierigen Regionen im mindesten zweifelte, der hätte nur nötig, einige Zeilen weiter zu blicken, wo Kant von „Gegenständen an sich selbst" im Sinne von „Gegenständen der Erfahrung an sich selbst" redet. Warum fehlt hier die Frage im Apparat?

Wie sehr der ins Große gerichtete Blick über Einzelnes sich erhebt, zeigt Erdmanns Bemerkung zu S. 435: „Erstlich. Ein korrespondierendes Zweitens fehlt; das Zweitens S. 436 gehört nicht zu diesem Erstlich." Warum aber darf Kant nicht, wie er es a. a. O. tut, mit dem Erstlich zusammenfassend wiederholen, und warum fehlt deshalb ein Zweitens, weil Kant das Wort erstlich zweimal schreibt?

Von unzutreffenden „Verbesserungen" des Textes haben wir an anderer Stelle schon gehandelt; die Beharrlichkeit Erdmanns aber spottet trotz seiner völligen Unsicherheit jeder Belehrung. So hat er S. 480 eine Anmerkung als einen „Ungedanken" schon früher verändert. Diese Anmerkung ist nicht allein völlig klar, sondern sie hat das Merkwürdige an sich, daß sie den Grundgedanken der Ästhetik von neuem gibt. Der Text ist nicht allein richtig, sondern er wird nun in der akademischen Ausgabe in einen „Ungedanken" verwandelt. Wir müßten die ganze transzendentale Ästhetik entwickeln, um Erdmann zu überzeugen. Vielleicht genügt aber ein Hinweis, ihn stutzig zu machen. Sollte ihm vielleicht entgangen sein, daß Kant S. 480 im

Text von empirischen Bedingungen, in der Anmerkung von einer formalen Bedingung spricht? Sollte ihm nicht die Stelle im Text als Beleg die Festigkeit des Urteils gegeben haben? Im Interesse der Sache müssen wir auch zu dieser Stelle erklären, daß Kants Ästhetik nicht verstanden sein kann, wenn jene Stelle Bedenken erregt.

Hier wollen wir noch auf eine sachliche Verbesserung eingehen, weil sie für das Verhalten der „Kantphilologie" wieder besonders charakteristisch ist. *) Auch in diesem Falle haben wir gewarnt. Wie oben völlig einseitige Vorstellungen zu der Verirrung geführt haben, für das „Verkehren des empirischen Gebrauchs" gewisser Begriffe zu lesen „Verwehrung des nicht empirischen Gebrauchs", genau so verhält sich's bei diesem Beispiel. Wer so oft das eine denkt, wie sollte der das andere gedacht oder gar geschrieben haben? — Kant ist der Erste, der den Unterschied philosophischer und mathematischer Methode zur Einsicht bringt, und niemand hat wohl so eindringlich wie er davor gewarnt, daß sich die Philosophie mit „Titeln und Bändern" der Mathematik schmücke. Das ist jedem Leser be-

*) Wie weit diese Art der Korrekturen getrieben wird, mag folgendes Beispiel dartun. Auf einem „losen Blatte" hat Kant für sich niedergeschrieben: „Ob eine Geschichte der Philosophie mathematisch abgefaßt werden könne? Wie der Dogmatismus, aus ihm der Skeptizismus, aus beiden zusammen der Kritizismus habe entstehen müssen? . ." Diese Worte finden sich bei einem Schriftsteller mit der „berichtigenden" Note zu dem Ausdruck „mathematisch" wiedergegeben: „muß heißen dogmatisch, d. h. aus Begriffen." Das ist wirklich blanker Unsinn. — Kant unterschied die philosophische Erkenntnis als eine Vernunfterkenntnis aus Begriffen von der mathematischen „aus der Konstruktion der Begriffe". Unter dogmatischer, vermeintlicher Erkenntnis aus bloßen Begriffen verstand er wieder etwas anderes. In obiger Stelle aber fragt er sich, ob man jene Entwicklung mit mathematischer Apodiktizität behaupten dürfe. — Nebenbei die Bemerkung: Wollte jemand aus der heutigen Philosophie auf ihr Wesen schließen, so müßte gesagt werden, daß sie eine Erkenntnis sei, bei der man weder der Vernunft (d. i. Einsicht, Wissen a priori) noch irgendwelcher Begriffe bedürfe. Denn die Apriorität wird geleugnet und die philosophischen Ausdrücke haben infolge schwankenden Gebrauchs die ursprünglich mit ihnen verbundenen Begriffe eingebüßt. Jedermann braucht die Ausdrücke nach seinem Belieben, so daß auf gemeinschaftliches Denken gar nicht mehr gerechnet wird.

kannt. Nun sagt S. 109 der Kritik von den Kategorien: „Denn daß diese Tafel im theoretischen Teile der Philosophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich sei, den *Plan* zum *Ganzen* einer *Wissenschaft*, sofern sie auf Begriffen a priori beruht, *vollständig* zu entwerfen, und sie *mathematisch* nach bestimmten Prinzipien abzuteilen, erhellt schon von selbst daraus, daß gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verstandes vollständig, ja selbst die Form eines Systems derselben im menschlichen Verstande enthält. . . ." Sofort setzt die Kantphilologie mit den Gedanken ein: Wie kann Immanuel Kant hier mathematisch schreiben, da er sonst *systematisch* schreibt und die „Titel und Bänder" der Mathematik verschmäht? Wer die Kategorienlehre verstanden hat, wer sich die im Text folgenden Bemerkungen und die Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Natur" ansieht, wer auch mit der Logik, wo ähnliches statthat, vertraut ist, der weiß, daß Kant hier mathematisch schreiben konnte, wenn es ihm beliebte, und daß dieser Ausdruck an dieser Stelle Kants Warnungen sowenig alteriert, als etwa die arithmetisch fortschreitenden Seitenzahlen in einem philosophischen Buche. Wir haben darauf aufmerksam gemacht, daß sich in einem alten Lehrbuche der Kombinatorik ein Hinweis auf die Kategorienlehre findet, nichts verschlägt aber gegenüber eingeschränkten Begriffen. Tatsächlich hat die akademische Ausgabe für das im Original stehende Wort mathematisch *systematisch* gedruckt. Da ich keinen Aufsatz über diese Korrektur schreiben möchte, obwohl sie es wohl verdiente, so muß ich mich eines kurzen Beweismittels bedienen, auf das ich auch früher schon hingewiesen hatte, wenn es auch bei der Kantphilologie vielleicht wieder neue Klagen über die „Widersprüche" des Philosophen hervorruft. Die berührte Stelle steht in einem der zweiten Ausgabe hinzugesetzten Paragraphen und ist mit unserer Belegstelle in nahem Zusammenhang. Kant schreibt am 26. August 1783 an Johann Schultz:

„Wie tief und richtig Sie in den Geist der Sache gedrungen sind, sehe ich unter andern aus dem P. S. Ihres

geehrten Schreibens: da Sie den Gedanken äußern, daß jede dritte Kategorie wohl ein von den beiden vorstehenden abgeleiteter Begriff sein könne; eine ganz richtige Vermutung, die Ihnen von selbst beigefallen ist, indem meine Äußerung dieser Eigenschaft (Proleg. 122, Anm. 1) leicht hat übersehen werden können. Diese und die anderen zum Teil erwähnten Eigenschaften der Tafel der Verstandesbegriffe scheinen mir noch Stoff zu einer vielleicht wichtigen Erfindung zu enthalten, der ich aber nicht nachzugehen vermag und die einem mathematischen Kopfe, wie dem Ihrigen, vorbehalten ist: eine Artem combinatoriam daran in Ausführung zu bringen, die, wenn sie überall irgend möglich ist, bei den gleichen Elementarbegriffen vorzüglich angehen müßte. . . . Vielleicht findet Ihre Scharfsinnigkeit, durch Mathematik unterstützt, hier einen helleren Prospekt, wo mir nur etwas, wie im Nebel verhüllt, vor Augen schwebt."

Konnte Kant nun an jener Stelle von einer „mathematischen Abteilung" sprechen, wenn er betonen wollte, daß man hier mit mathematischer Exaktheit verfahren könne? Oder muß er sich der Gewalt der Kantphilologie, die niemals durch Nachdenken die Eigenart der Kategorien bemerken und von den Buchstaben sich losreißen konnte, fügen?

Wir knüpfen hieran die Beurteilung eines Falles, in dem die Kantausgabe nicht korrigiert hat, wo sie ohne den mindesten Zweifel hätte korrigieren müssen. Nun leitet sie auch noch den Leser durch eine Bemerkung irre. Es heißt S. 258 der Kritik: „Dinge sind zugleich, sofern sie in einer und derselben Zeit existieren. Woran erkennt man aber, daß sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von A, durch B, C, D, auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn wären sie [lies: die Dinge (A, B . . . . E)] in der Zeit nacheinander (in der Ordnung, die von A anhebt und in E endigt), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben und rückwärts zu A fortzugehen,

weil A zur vergangenen Zeit gehört und also kein Gegenstand der Apprehension mehr sein kann." Zunächst das „Historische". Im Text steht „wäre", nicht „wären". Erdmann berichtet in den Beiträgen von Willes Korrektur in „wären" und fügt hinzu „nicht die Dinge, sondern die Synthesis (oder die Apprehension)". Wir traten gegen Erdmann mit Gründen für Willes Verbesserung, denn das ist sie, ein. Nun liest man in der akademischen Ausgabe drei Möglichkeiten [man würde sie hier „mathematisch" feststellen können und finden, daß Erdmann eine zuviel gibt]. Kant soll also haben ausführen wollen:

1) Denn wäre die Synthesis der Apprehension in der Zeit nacheinander; oder
2) Denn wäre die Synthesis in der Zeit nacheinander; oder
3) Denn wäre die Apprehension in der Zeit nacheinander.

Angesichts dieser drei Möglichkeiten sehen wir uns im Interesse der Sache zu einer Erklärung genötigt. Um ein Versehen handelt es sich hier nicht, wie es leicht verziehen werden könnte und müßte. Es ist völlig ausgeschlossen, daß sich der Herausgeber der Kritik der reinen Vernunft, obwohl er sie sechsmal hat erscheinen lassen, jemals um die Gedanken bemüht hat, die hier in Frage stehen. Es ist ferner ausgeschlossen, daß er den Grundgedanken, die „neue kritische Bedeutung der Erkenntnis a priori" im Sinne der Kantischen Abänderung der Denkungsart anders als mit inhaltslosen Worten gedacht hat. Es ist endlich ausgeschlossen, daß er sich jemals über sein eigenes Verhalten in der Wahrnehmung, geschweige über die Begriffe, die er beständig auf sie anwendet, Rechenschaft gegeben hat.

Wir wollen dies Urteil erhärten. Die Beweise der Analogien der Erfahrung, deren eine hier in Frage steht, führen beständig aus, was jedermann an sich selbst beobachten kann, daß die Apprehension (die Auffassung des in den Sinnen Gegebenen) und die Synthesis (die Verknüpfung) dieser Apprehension zur Wahrnehmung suk-

zessiv sind, d. h. daß die Vorstellungen immer in der Zeit aufeinanderfolgen, und Erdmann läßt hier Kant das gerade Gegenteil davon sagen? Wir würden sonst bei einer so einfachen Sache Anstand nehmen zu zitieren. Aber die Kant-philologie kann ohne Zitate nicht belehrt werden. Hätte Kant irgendwo geschrieben: Der Mensch hat drei Beine, so müßte „belegt" werden werden, daß er zwei wirklich habe sagen wollen. Fände sich das nicht, so würde es heißen: Kant hat so lange das andere gedacht, daß er sich aus dem Gedanken nicht wieder freimachen konnte. Fänden sich beide Urteile, so würde man Halt machen und sagen: Sehet, hier ist wieder eine Periode seiner Entwicklung abgeschlossen!

Aber wir wollen belegen. Also es steht S. 243: „In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nacheinander. Hierdurch wird nun gar kein Objekt vorgestellt; weil durch die Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts vom anderen unterschieden wird." Oder S. 246: „Zu aller empirischen Erkenntnis gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit sukzessiv ist; d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit aufeinander." Und weil das so ist, muß man zwei Fälle für die Synthesis der Apprehension unterscheiden, d. h. denkend bestimmen können, den einen, wo die Ordnung dieser Synthesis des Mannigfaltigen, die immer in der Zeit nacheinander ist, durch die objektive Folge der Erscheinungen bestimmt ist (Kausalverknüpfung), und den anderen, wo diese Ordnung in der Synthesis der Apprehension (die notwendig wie eine jede sukzessiv ist) dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, so daß, wie Kant S. 256 sagt, „in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen (Dings) auf die Wahrnehmung des anderen wechselseitig folgen kann." (Grundsatz des Zugleichseins: wechselseitige Kausalverknüpfung.) Das alles ist schon von uns geltend gemacht worden; man verzeihe die Polemik. Wie schwer aber ist es, gegen Seelentaubheit und -Blindheit anzukämpfen! Das so einfache Kantische Beispiel vom Monde

und der Erde hätte den Herausgeber belehren können. Man kann erst die Erde und dann den Mond und erst den Mond und dann die Erde wahrnehmen, und daran erkennt man, daß sie zugleich sind. Wäre die Ordnung in der sukzessiven Synthesis der Apprehension nicht gleichgültig, sondern bestimmt, so müßte man nach der Regel fragen, die das Verhältnis beider Erscheinungen bestimmt. Diese Kriterien aber wenden wir, ohne daß sie sich jedermann zum Bewußtsein bringt, beständig an, und ihretwegen ist die Kritik der reinen Vernunft wesentlich geschrieben worden (Hume); sie versagen, wenn der Gegenstand nicht in der Zeit gegeben werden kann. Um diese Verbesserung Willes aber könnten ihm alle seine anderen Sünden wider den Kantischen Text wohl verziehen werden.*)

Wir kommen nun zu ein paar Beispielen der speziell „philologischen" Revision. Kant schreibt S. 538 „von einer bloßen Idee der absoluten Totalität, die lediglich in ihr [der Vernunft] selbst geschaffen ist." Wie Erdmann früher erklärte, hält er dies gut deutsche Wort „geschaffen" an der Stelle für schwerlich „Kantisch"; er findet es mit Kants Ausführungen S. 435 f. im „Kontrast". Wieder ein solcher Hinweis, an dem man das Gegenteil von dem findet, was da stehen soll. Obwohl ihm nun gesagt worden ist, daß auf S. 435 f. eben gezeigt werde, wie Ideen aus den Kategorien geschaffen werden, findet sich auch in der akademischen Ausgabe dieselbe Frage wieder. Die frühere Vermutung, daß es wohl „geschlossen" heißen möge, ist jetzt ebenso unterdrückt wie der Hinweis auf 435 f. An wen sich solche Fragen richten, ist unklar. Als die „Beiträge" ihre Fühler ausstreckten, hatte die Sache noch einen Sinn, jetzt könnten sie billig unterblieben sein. In den meisten Fällen würde Kant der Einzige gewesen sein, der sie hätte beantworten können. Wären sie bei seinen Lebzeiten gestellt, so hätte er gewiß unwillig gesagt: Laßt mich mit diesen „Quisquilien" ungeschoren — ich habe anderes zu tun.

---

*) Wir bitten uns nicht auf Seite 246 Z. 17 zu verweisen, sondern sich erst davon zu unterrichten, was Kant hier voraussetzt: ein Geschehen, eine Begebenheit.

Aber da sie nun einmal unter den Auspizien einer Gesellschaft, der er selbst einst angehörte, in die Welt gehen, so wird man wohl auf „philologische" Fragen „philologisch" antworten dürfen. Da der Begriff des Idealismus dem Herausgeber keinen Aufschluß gab, da mein erstes Monitum nicht gewirkt hat, so weise ich daraufhin, daß Kant S. 507 von einer Idee als einem bloßen „Geschöpf" der Vernunft und daß er auch S. 612 von einem bloßen „Selbstgeschöpf" unseres Denkens spricht. Hoffentlich sieht in diesem Hinweis niemand den Anlaß, Kants Begriff der „Schöpfung", des Schöpfers aller Dinge mit diesem Sprachgebrauch „kritisch" zu vergleichen.

Ein zweites Beispiel dieser Art. In der Methodenlehre bricht Kant eine Lanze für die Freiheit des Denkens und der Rede gegen den Dogmatiker. Zur Freiheit, die nur durch das Bestehen des „gemeinen Besten" eingeschränkt wird, gehört, daß man seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurteilung ausstelle, ohne darum für einen unruhigen und gefährlichen Bürger ausgeschrieen zu werden. Er sagt also (S. 772): „Lasset demnach euren Gegner nur Vernunft sagen und bekämpft ihn nur mit Waffen der Vernunft." Hier hört man den Philosophen sprechen. Laßt sie nur reden, die gute Sache kommt bei dem spekulativen Streite niemals ins Spiel. Trotz unserer Warnung verbessert die akademische Ausgabe sagen in zeigen. Kein Zweifel, daß Kant den Ausdruck „Vernunft zeigen" in Wort und Schrift gebraucht hat. Daran hätten wir nie gezweifelt, aber Erdmann kann es beweisen. Lest nur die S. 774, da steht's. Hat er hier „Vernunft zeigen" geschrieben, so muß er es auch S. 772. Aber auf jener Seite findet der Leser: „Laßt diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft." Daß jemand „Talent, tiefe und neue Nachforschung sage" ließ sich hier freilich nicht erwarten. Aber gesetzt, es fände sich an hundert Stellen der Ausdruck „Vernunft zeigen", wer würde daraufhin obiges offenbar vom Schrift-

steller herrührende Wort verändern dürfen? Und welchem anderen Zwecke diente, daß man so kleinliche Veränderungen, „Schulmeister-Korrekturen" nach Erdmanns Ausdruck, vornimmt, als nur dem der „Ruhmeshalle"?

Da wir einmal bei der „Ruhmeshalle" sind, noch eine persönliche Bemerkung. Erdmann spricht von „peinlichen Geistern", denen der Genuß des Ganzen durch derlei „Quisquilien" (falsche und zweifelhafte Lesarten u. a.) nicht wenig gestört werde. Wir rechnen uns zu den „peinlichen Geistern", denen jede „dunkle" Stelle den „Genuß am Ganzen" trübt. Ein Buch, das sich als systematisch und seine Teile als organisch zusammenhängend ankündigt, muß bis auf alle Stellen durchdrungen, in allen Einzelheiten klar erkannt sein, ehe man das Ganze würdigen kann. Das ist eben das Verhängnis gewesen, daß man nicht bloß um „dunkle" Stellen, sondern um ganze Kapitel herumgegangen ist, und daß man schwierig und dunkel für Wechselbegriffe gehalten hat. In der Kritik der reinen Vernunft ist alles schwierig, aber kein Kapitel und keine einzelne Stelle dem Sinne nach dunkel. Und jede Auflösung einer schwierigen Stelle macht Freude, weil sie nicht bloß das Vertrauen in das eigene Verständnis, sondern vor allem das Vertrauen zum Schriftsteller stärkt. So hat mir einst Freude gemacht, den folgenden Satz der transzendentalen Deduktion nach seiner Bedeutung zu erkennen:

„Die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft ist ist als figürlich, von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden."

Wir bitten nun mit folgender kleinen Veränderung zu lesen:

„Die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft ist als figürlich von der intellektuellen Synthesis (ohne alle Einbildungskraft, bloß durch den Verstand) unterschieden."

Uns ist nicht bekannt, daß diese Veränderung je vorgenommen worden wäre; auch in den „Beiträgen" findet sie sich nicht, wir haben sie aber in Mellins Marginalien (S. 160) gegeben. Und sie ist auch von der Kantausgabe adoptiert. Erdmann nahm bloß die Klammern hinweg

und setzte Kommata. Ein Sigill für die Quelle fehlt, also ist sie wohl Erdmanns Eigentum. Mir hat sie, wie ich nicht leugne, zuerst Mühe, dann Freude gemacht.

An jener Stelle gab ich eine „zweifellose" Korrektur zu S. 284, die auch von anderer Seite vermutet worden ist. Dort steht: „Zwar hat es den Anschein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinaussetzen, weil zu *jener* noch etwas hinzukommen muß, um *diese* auszumachen." Hierzu bemerkt die akademische Ausgabe: „Die Beziehung auf die Zahl wird Kantisch sein." Sie *wird* es sein? Ob Kant „jener" und „diese" aus Versehen oder „jenem" und „dieses" geschrieben hat, weiß Erdmann sowenig, wie ich. Die Beziehung auf die Zahl aber ist falsch, denn eine Zahl wird nicht kleiner, sondern größer, wenn noch etwas zu ihr hinzukommt. Es muß, wie nicht dem mindesten Zweifel unterliegt, so heißen, wie von mir verbessert worden ist, nämlich „jenem" und „dieses", selbst dann, wenn sich nachweisen ließe, daß Kant die Worte des Textes geschrieben hat. Warum aber wurde die Angabe der Korrektur durch jene Bemerkung umgangen?

Noch weniger Glück als mit diesen beiden Verbesserungen habe ich mit folgender Lösung einer Stelle gehabt, die wohl auch einen aufmerksamen Leser hätte auf Abwege führen können. Für die „Ruhmeshalle" ist sie offenbar noch nicht reif. In der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe, um die gewöhnlich in weitem Bogen herumgegangen wird, kann man S. 132 von der transzendentalen Apperzeption lesen: „Ich nenne sie die *reine* Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, *von keiner weiter begleitet werden kann*." Etwas, was alles andere begleiten muß, selbst aber nicht begleitet werden kann, würde dem Hirngespinst nicht ganz unähnlich sein, das sich viele unter dem formalen Selbst-

bewußtsein gedacht haben. Wer aber den Begriff hat, der weiß, wie das transzendentale Bewußtsein erst durch Abscheidung alles gleichgültigen Beiwerks aus dem empirischen Bewußtsein festgestellt worden ist, und daß man dieses von jenem ableiten kann. Ist man aber bei jenem reinen „Ich denke" angekommen, so hat die Ableitung ein Ende. Wer nun obige Worte nachdenklich liest, der muß sich fragen: Wie konnte Kant etwas ursprünglich um deswillen nennen, weil es „von nichts anderem begleitet werden kann"? Das wäre ja völlig sinnlos; denn das Bewußtsein, das ich mit einer Vorstellung verbinde, sagt doch eben nicht mehr, als daß sie in meinem Bewußtsein ist. Wir gaben also in der Altpreuß. Monatsschrift nicht vermutend und zweifelnd, sondern bestimmt dem Gedanken Ausdruck, hier ist lediglich aus Versehen „begleitet" für „abgeleitet" gedruckt. Auch der Druckfehler ist naheliegend. Für solche wesentliche Korrektur aber fand sich in der Ausgabe der Akademie kein Platz. Schon damals haben wir auf eine andere Stelle hingewiesen — weil wir die „Akribie" der Kantphilologie kennen: „Belegen, Belegen". Für gewöhnliche Sterbliche möchte es kaum nötig sein, aber wir wollen ein übriges tun. In der ersten Auflage der Kritik heißt es S. 94: „Es sind aber drei ursprüngliche Quellen . . . ., die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption." Aber weiter: Kant definiert gelegentlich seinen Gebrauch des Wortes, was er vielleicht nicht nötig hätte (S. 755): „ursprünglich aber (bedeutet), daß diese Grenzbestimmung nicht irgendwoher abgeleitet sei", und wir zitieren dem Sinne nach „an der Spitze aller Urteile über einen Gegenstand zu stehen habe". So sagt er aber auch von der transzendentalen Apperzeption (S. 134), daß sie der „höchste Punkt [die Spitze] sei, an den man allen Verstandesgebrauch heften müsse".

Wir knüpfen hieran die Frage: Warum wurde meine Arbeit: „Zum Ende der Kantphilo-

logie" vom Herausgeber einer Ausgabe, die er nicht in seinem, sondern im Namen der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften herausgab, verschwiegen? Woher kommt es, daß im Sinne meines Aufsatzes viele Lesarten weggefallen und frühere Interpretationen im Sinne meiner Schrift verändert worden sind?

Bevor wir uns nun allgemein über den Zweck dieser Ausführungen äußern, noch ein paar Worte über den Apparat zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft". Wir berichten nur über das, was der erste Blick uns geboten hat. Niemandem, der sich mit Kantischer Philosophie ernstlich beschäftigt hat, kann selbst von einer akademischen Ausgabe nach solchen Proben zugemutet werden, weiteres zu lesen. S. 640 des vierten Bandes der akademischen Ausgabe finden sich die Worte:

„Eine neue Bewährung hat Kants Lieblingsgedanke, daß sich der Unterschied des Rechts- und Linksgewundenen (und einfacher der des Rechts und Links selbst) nicht restlos (!) diskursiv wiedergeben lasse, in Maxwells Bohrer- oder Pfropfenzieher-Regel (diese also ganz an Kants Beispiel vom Pfropfenzieher anklingend) und einfacher schon in Ampères Schwimmer- oder Handregel, in Flemings Dreifingerregel u. dgl. gefunden. Alle diese Regeln wären überflüssig, wenn sich von den Beziehungen zwischen Strömen und Magneten ausreichende Begriffe geben ließen, ohne die Anschauungen von Rechts und Links, Vorwärts und Rückwärts als bekannt und gegeben vorauszusetzen."

Was möchte man wohl sagen, wenn die Werke eines klassischen Philologen mit der Randglosse versehen würden: „Sein Lieblingsgedanke war, daß die lateinische Deklination sechs Kasus unterscheidet", oder die eines Mathematikers mit der Bemerkung: „Eine neue Bewährung seines Lieblingsgedankens, daß $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ findet sich in den Werken von A, B, C usw."

Unsere Beispiele treffen genau das völlig naive Urteil. Wie mag die Einsicht des Schreibers beschaffen sein, da er das plausible Beispiel einen „Lieblingsgedanken" Kants nennt, und wie konnte ihm verstattet werden, auf seine eigene so mangelhafte Schrift, die wie alle ähnlichen von heute bis morgen Bedeutung hat, im Apparate hinzuweisen? Irren wir nicht, so nannte er dort die Kategoriendeduktion ein „Taschenspielerstück"! Was sollen überhaupt Hinweise auf andere Schriften bei dieser Herausgabe Kantischer Werke? Wo sollen sie anfangen, wo sollen sie enden?

Welches Verständnis der Herausgeber für seine Aufgabe zeigt, beweist die sehr umfangreiche, nahezu eine Seite einnehmende „Sachliche Erläuterung" über die „Geschwindigkeit des Blutumlaufs kleiner Vögel" nach den „mündlichen" Mitteilungen von „Siegmund Exner und Ernst Boeck". Welche Komik! Kant erwähnt dieses Beispiel nebenher, um zu zeigen, was er am angegebenen Orte unter Geschwindigkeit nicht verstanden wissen will. An derselben Stelle darf der Herausgeber Kant über nichtige Dinge belehren, ja er darf ihm gelegentlich seines Beispiels über die Bedeutung der Mittelpunkte bei Messung der Entfernung von Himmelskörpern mit seiner Halb-Weisheit in die Parade fallen: „Wenn aber die Körper überhaupt keine Mittelpunkte haben. Auch die Einführung der Gravitationszentra ist hier, in der Phoronomie, nicht zulässig."

Welche philosophische Kenntnis und welche Begriffe der Herausgeber besitzt, beweisen seine Worte: „Diese Grundthese der mechanistischen Weltanschauung geht weit hinter Kant zurück" zu Kants Bemerkung: „Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand ä u ß e r e r Sinne sein soll, mußte Bewegung sein, denn dadurch allein können diese Sinne affiziert werden." Und er empfiehlt eine Sammlung von Aussprüchen f ü r die mechanistische Grundhypothese von Descartes, Hobbes, Huygens, Kirchhoff, Maxwell, Ludwig, Huxley, Du Bois Reymond u. a. bei Stallo (1901) nachzulesen.

Wenn jene Worte eine Grundthese der mechanistischen

„Weltanschauung“ zum Ausdruck bringen, so erlauben wir uns die Frage, von welchem Menschen, der einen Schlag gefühlt, einen Ton gehört, ein Licht gesehen hat, bestritten wird, daß die äußeren Sinne mechanisch affiziert werden. Das also ist die von Kant, der die Kritik der reinen Vernunft und die Kritik der Urteilskraft geschrieben hat, verkündete Grundthese der mechanistischen Weltanschauung! Und von dieser „mechanistischen These sucht sich ein Teil der Naturforscher seit einigen Dezennien loszumachen.“ Gibt es wirklich solche Naturforscher, die die Bewegung als Grundbestimmung der Materie, des Gegenstands äußerer Sinne, leugnen? Dann werden sie wohl nächstens bei einer Logik und Psychologie der Himmelskörper oder der chemischen Elemente landen?

Und diese Verkündigung darf in einer akademischen Ausgabe Kantischer Werke zum Worte kommen? Niemand konnte sie verhindern? Hier ist es schwer, sich der Satire zu enthalten.

Wir haben in diesen kurzen Ausführungen nur einige charakteristische Beispiele gegeben, und nicht entfernt daran gedacht, das Thema zu erschöpfen. Ursprünglich war es unsere Absicht, den vorangestellten Aufsatz für sich allein wirken zu lassen. Auch bei seinen Beispielen hätte nicht gesagt werden können, daß es sich um kleine Zufälligkeiten handle. Wer nur die Erdmannschen „Beiträge“ von 1900 mit den Resultaten von 1903 vergleicht, der muß einen Einblick in die ganze Haltlosigkeit dieser halbphilosophischen und halbphilologischen Anstrengungen bekommen. Erdmann ahnt gar nicht, welche Blößen er sich gibt. Wenn er von der „nachmals so genannten Deduktion der Kategorien“ spricht, so erkennt man, daß er sich die Frage nie beantwortet hat: Warum ist sie denn so genannt? Das muß doch einen erkennbaren Grund haben. — In den Beiträgen rätselt er über eine Stelle S. 224 und vermerkt, daß Kant von dem „Namen“ „Formel eines Grundsatzes“ keinen weiteren Gebrauch mache; in der Kantausgabe erfahren wir, daß dieser Ausdruck S. 299 Z. 5 v. u. nochmals stehe, was übrigens nicht der Fall ist. Also dort gesteht

er implizite, daß er nicht wisse, was Kant meine, und hier wiederholt er, daß er es von einer anderen Stelle auch nicht wisse. So läßt sich doch nicht „sachlich erläutern". Ob Kant dort Formel des Grundsatzes hat schreiben wollen oder nicht, ist gleichgültig; eine minimale Korrektur („dem ersteren" für „des ersteren") verbessert den Satz etwas. Aber auch dieser Satz ist nach den vorhergehenden Erörterungen völlig klar und eindeutig, obwohl an ihm von verschiedenen Seiten „korrigiert" worden ist. Zum Verständnis muß man freilich wissen, was Kant unter einer Formel versteht, und man muß sich über den Unterschied des Gebrauchs regulativer und konstitutiver Prinzipien Rechenschaft gegeben haben. Hat man das nicht, so nützt keine Interpretation etwas, wer aber die vorhergehenden Ausführungen durchgedacht hat, und das setzt die akademische Ausgabe von ihren Lesern doch wohl voraus, der braucht sie nicht. Wie hier der Begriff der Formel dem Verständnis fehlt, so beweist eine tastende Bemerkung zu den Prolegomenen, daß auch der überaus wichtige Begriff der Maxime dem Herausgeber nicht geläufig ist. Solche Defekte lassen die Betonung der „allgemeinen Idee, welche die Gesamtheit der Kritiken zu einem Ganzen verbindet" (s. o. S. 56), in einem seltsamen Lichte erscheinen.

Früher begegnete uns bei Erdmann öfters, daß der Text als „sinnlos" befunden wurde. Nichts ist leichter und nichts ist natürlicher, als solche Feststellung, wenn der Interpret keinen von den Begriffen des Autors hat. Mit gar merkwürdigen Erörterungen bestreitet jetzt die akademische Ausgabe „den Sinn" folgender Stelle der Prolegomena (§ 57), die aus dem Zusammenhange ohne weiteres und hier mit kleinen Hilfen verständlich ist: „Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchsten Wesen einen W i l l e n beilege, denn ich habe diesen Begriff nur, indem ich ihn a u s meiner inneren Erfahrung ziehe, dabei aber [aus] meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also [so daß also] Sinnlichkeit zugrunde liegt, welches dem Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht." Nun soll „m e i n e

Abhängigkeit" geleſen werden, um den „Sinn" herzuſtellen. Der Herausgeber fügt hinzu: „Ich habe bei ſolcher Ratloſigkeit nicht zu ändern gewagt."

Solche Beiſpiele ſind typiſch. Als wir unſere warnende Stimme in der Altpreußiſchen Monatsſchrift erhoben, waren wir allerdings naiv genug zu glauben, daß die Herausgabe lange hinausgeſchoben werde. Damals ſchrieben wir:

„Die Königlich Preußiſche Akademie der Wiſſenſchaften hat mit der Neuherausgabe der Kantiſchen Werke begonnen. Das große Vermächtnis ihres einſtigen Mitglieds iſt von ihr den Händen Benno Erdmanns anvertraut. Wohl aus dieſem Grunde ſind von ihm in der Schrift: „Beiträge zur Geſchichte und Reviſion des Textes von Kants Kritik der reinen Vernunft" nach Möglichkeit alle bisherigen Korrekturen und Vorſchläge zur Verbeſſerung vollſtändig zuſammengeſtellt. Viele ſeiner Fragezeichen bekunden, daß er ſeine Vorarbeit ſelbſt noch nicht für abgeſchloſſen hält. Die „Geſchichte" und die ſogenannte „Reviſion" des Textes bieten wenig Erfreuliches. Von den beiden Originalausgaben an hat ſich die Urkunde nicht verbeſſert, ſondern verſchlimmert. Kritikloſe Wahl faſt aller Herausgeber, die nicht einmal ſämtlich Originalausgaben zugrunde gelegt haben, hat willkürlich mit dem Texte geſchaltet. Neuerdings hat die „Kantphilologie" mit einer Flut von verſtändnisloſen Vermutungen begonnen, auch den Inhalt des Buches zu verwaſchen. Sie hat mit Philoſophie nichts, mit der Philologie nur gewiſſe Allüren gemein und lockt, wie alle Grenzgebiete, unſichere Kantoniſten zu müßiger Unterhaltung an. Klaſſiſche Philologie nachahmend, behandelt ſie die Vernunftkritik wie ein Buch in toter Sprache, aber noch mehr von abſtruſen, unſerer Zeit fernliegenden Gedanken. Sie vergißt, daß Immanuel Kant in deutſcher Sprache dachte und ſchrieb, „Kantiſch" bedeutet ihr eine Vernunft, die Kant ganz allein für ſich beſeſſen hat. Niemals kommt ihr in den Sinn, daß wieder auftauchendes vollkommenes Verſtändnis alle ihre Bemühungen zur Seite ſchieben müſſe. Jene Gedanken an der eigenen Vernunft zu meſſen, fehlt ihr eine philoſophiſche Kultur, wie ſie einſt Kant ſelbſt beſaß. Für wen arbeitet

sie? Ihre Vermutungen leiten den Leser irre, stören den Lernenden, ärgern und beunruhigen alle diejenigen, die zum Verständnis fortgeschritten sind."

Wir haben von diesen Worten nichts zurückzunehmen. Jetzt liegt die Kritik der reinen Vernunft vor und an Stelle der Musterausgabe haben wir etwas erhalten, das sich trotz aller aufgewandten Mühen nicht über die früheren Ausgaben erhebt. Im Gegenteil wird der Gebrauch dieser Ausgabe den Leser noch mehr als alle früheren von dem einzigen Wege zum Verständnis durch das gleichgültige und so mangelhafte Beiwerk des „Apparats" ablenken. Wir richten daher an die Königl. Preußische Akademie der Wissenschaften die dringende Bitte, wenigstens den Apparat einer neuen Revision zu unterziehen und den jetzigen zu entfernen.

Aber die Tatsachen, die von uns vorgebracht worden sind, ermutigen uns zu einer viel weiter gehenden Bitte im Interesse der Philosophie überhaupt. Mag uns verstattet sein, an frühere Bemühungen anzuknüpfen. Seit einer Reihe von Jahren ist fort und fort von uns geltend gemacht worden, daß Kants Lehre unverstanden sei. Dafür ist Beweis genug, daß sich die verschiedensten, sich widersprechendsten Auffassungen auf diese Lehre berufen, daß ein heilloser Kampf um sie nicht enden will. Dafür zeugt der Vergleich, der zwischen den beiden Auflagen angestellt und daß überhaupt eine Änderung der Denkungsart in beiden für möglich gehalten worden ist. Diese an Schopenhauer anknüpfenden „kritischen" Untersuchungen haben bekundet, daß jedes Vertrauen zu philosophischer Konsequenz und subjektiver, formaler Wahrheit geschwunden ist, weil die Philosophen mangels sicherer eigenen Grundlage jeden Begriff von philosophischer Arbeit eingebüßt haben. Aber wir wiesen nicht allein auf diese allgemeinen, zwingenden Gründe hin, sondern wir zeigten durch eine besondere Schrift: „Kantkritik oder Kantstudium?" an einer „typischen" modernen Publikation, daß sie die einfachsten Anforderungen nicht befriedigt, die an das Verständnis eines philosophischen und

noch dazu systematischen, Baustein auf Baustein geordnet und kunstvoll zusammenfügenden Buches gestellt werden müssen. Diese unsere Schrift unterschied sich von allen Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte dadurch, daß sie nicht so unbescheiden war, Meinung gegen Meinung zu stellen, sondern daß sie in bestimmter Weise die Fehler des Autors an der Kritik der reinen Vernunft maß. Betroffen von der Leichtfertigkeit, mit der in der „Kantkritik" Meinungen geäußert werden dürfen, denen jedes Bewußtsein des wirklichen Kantischen Gedankens fehlt, appellierten wir an die Aufrichtigkeit *) nicht jenes Verfassers allein, sondern aller

*) Wie es mit wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit unter den herrschenden Verhältnissen beschaffen ist, dessen ist folgendes Zeuge. In einer „philosophischen" Zeitschrift wurde meine Tätigkeit bei Herausgabe der Marginalien Mellins zu der dieses Mannes in Gegensatz gebracht. Mellin sagt aber von sich selbst in der Vorrede: „Ich tue bei dieser Schrift gern auf jedes Verdienst Verzicht, und eigne mir nur das zu, die kritische Philosophie verstanden, von allen Widersprüchen frei und vollkommen konsequent gefunden zu haben. Ohne dieses wäre es mir nicht möglich gewesen, diesen Abriß zu verfertigen und die Gründe der vornehmsten Wahrheiten so kurz als möglich anzugeben, um nicht bloß eine historische, sondern eine Vernunfterkenntnis der kritischen Philosophie zu befördern." Wie konnte nun für dieselbe Auffassung Mellin gelobt und ich getadelt werden? Sehr einfach. Beim ersten Bande entdeckte der Rezensent einen „diplomatischen Charakterzug" Mellins. Seine Diplomatie räume „geschickt alle Steine des Anstoßes aus dem Wege", wie es in „einem Abriß" mit Recht geschehe, „welcher zunächst doch nur zum Verständnis, nicht zur Kritik anleiten will." Soeben wird der zweite Band besprochen. Von mir wird nun wider alle Wahrheit behauptet, daß ich „die unbedingte Unterwerfung unter die Autorität" Kants fordere, die Mellinsche Behauptung wird bei mir als „kühn" und „orthodox" getadelt, und es wird mir vorgeworfen, daß ich mich „nicht in den Grenzen Mellinscher Naivität" halte. Diplomatie und Naivität! Bei der ersten Begleitschrift wurde an einer Stelle getadelt, daß ich mich nicht über den Kantischen Text erhebe, jetzt, daß ich „ohne Naivität" frei konstruiere. Angesichts dieser aus einer Feder stammenden „Urteile" wundert es mich nicht, daß ihrem Urheber, einem Lehrer der Philosophie, wie er es fordert, ein sonst jedermann bekannter „immanenter Gebrauch praktisch-objektiver Begriffe" erst noch besonders „erwiesen" werden muß. — Will der Rezensent durchaus, daß ich sein Verfahren unter Außerachtlassung der bisher geübten Schonung mit dem richtigen Namen benenne? Und sollte keine von den Personen, die den „Kantstudien" ihren Namen leihen, dies ganze Spiel durchschauen? Wäre das bloße Unwissenheit?

der Männer, die sich mit Kantischer Schrift befassen. Denn die Mißverständnisse sind heute ganz allgemein.

Als Widerhall war kaum anderes zu vernehmen als der Vorwurf der Orthodoxie, dem jener Verfasser ein neuerfundenes Scheltwort hinzuzufügen für angemessen fand: „Nichts als Kantianer." Er, der noch nicht Kantianer ist, ahnt nicht entfernt, was das Scheltwort zugesteht. Wenn es je Befreiung durch einen Einzelnen gibt, der das Ganze einer Wissenschaft historisch in sich aufnimmt und es von allem Mangelhaften, Überflüssigen geläutert unter einer bestimmten Idee vereinigt neuerstehen läßt, so war die Kantische Lehre eine solche Tat. In ihr ist nichts Wesentliches zurückgelassen. Systematisch geordnet findet sich in dieser Lehre alles, was in unseren Tagen zerstreut und mangelhaft als Neuigkeit aufgetischt wird. Das Bewußtsein, wie es zusammengehört, ist geschwunden. Wie etwa aus den Trümmern eines einst wohlgeordneten Museums eine Scherbe nach der anderen im Schutt gefunden wird, so entdeckt man heute allerorten Gedanken, die bei Kant genau bestimmt an ihrem gehörigen Orte sich finden. Wo ist denn nur die Einseitigkeit der Orthodoxie, wenn von jener Übersicht Nutzen gezogen wird?

Jener Verfasser, ein Lehrer der Philosophie, spottet der empfohlenen Gründlichkeit und erhebt den Vorwurf, daß man sich auf Kant „trainiere". An derselben Stelle gibt er seinen Lesern davon Kunde, daß sein Buch in verschiedene Sprachen übersetzt worden ist. Wie sagt doch Hippias von den Lakedämoniern: „Sie hören mich gerne reden und sie loben mich." Quod demonstrandum erat. Auch jenen Vorwurf akzeptieren wir trotz abweichenden Geschmacks in der Wahl der Worte. Wir bekennen, daß wir nicht müde geworden sind, uns zu „trainieren", und daß wir nicht müde werden, es ferner zu tun. Weit entfernt, sklavischer Arbeit, kritikloser Hinnahme fremder Gedanken, dem mechanischen Erlernen in der Philosophie das Wort zu reden, so haben uns doch lange Bemühungen überzeugt, daß dies der einzige und kürzeste Weg ist, sich vor täglichen Beschämungen zu schützen. Er ist das einzige Mittel, mit

einer Einsicht in die eigene Erkenntnis den Horizont weit über die Niederungen auszudehnen, in denen die Philosophie auf ungebahnten Wegen wandelt, nachdem sie durch abenteuerliche Versuche vom geebneten Grund und Boden in wildromantische Gegenden verlockt worden war.

Ein schönes Wort, sich über die „Schule" mit freiem Blick, mit selbständigem Urteil zu erheben. Aber es wird zur Phrase, wenn die Schule nicht zuvor durchgemacht worden ist. Der Aufstieg, den wir uns zugemutet haben, war schwer; denn seine dornigen Pfade sind wildverwachsen und kaum für jemanden passierbar, der aus dem philosophischen Unterricht unserer Tage, der alle Wegweiser verstellt, hervorging. Sie wäre geringer gewesen, wenn der Schüler frühe die Warnung erhalten hätte, die in Christian Wolffs Zeiten eindringlich eingeschärft wurde: Urteilt bei philosophischen Schriftstellern nach dem, was sie haben denken wollen, nicht nach dem, was ihr euch bei ihnen nach oberflächlichstem Urteil denkt. Und so möchte ich jenem Verfasser, der durch eine Einleitung in die Philosophie einst den Studiosus verwirrte, angesichts seines Vorwurfs zurufen: Tua maxima culpa. Denn die Kantischen Probleme werden dadurch erschwert, daß der Schüler, anstatt auf sie selbst, in wer weiß wie viele Irrwege erst geführt wird, aus denen er sich nur nach solchem „Trainieren" wieder frei machen kann. Und so behaupten wir angesichts des allgemein üblichen Brauchs, für Kantische Lehre eigene Assoziationen zu geben, nicht nur, daß ihr Verständnis nicht vorhanden ist, sondern daß es bei der ganzen Art der Behandlung nicht möglich war, es zu erlangen.

Wir haben früher von den vorhandenen Schriften über Kant auf den akademischen Unterricht geschlossen — neu erschienene Berliner Vorlesungen beweisen klar, daß über jenen Mann „geistreich" geredet, alles andere aber von ihm und seinem historischen Ursprunge den Schülern berichtet wird, als was er gedacht hat und was er historisch vorfand. Täglich werden neue Phrasen und Schlagworte als Bettelpfennige gemünzt, Gold aber wird nicht mehr geschlagen. Wir können die Pein nicht schildern, die an seinem Jubiläum

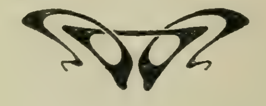
durch Urteile aller Art bei uns hervorgerufen worden ist. Und doch wäre es möglich, durch streng systematischen Unterricht Kantische Philosophie zu lehren, anstatt sich mit den üblichen Tröstungen vom „Geist und Kern" seiner Lehre, vom „vergänglichen Buchstaben" über jede „scholastische Pünktlichkeit" hinwegzusetzen, ohne die Kant niemals verstanden werden wird.

Wir wollen hier kein ‚Videant consules' rufen, denn der Schaden ist so sichtbar schon da, daß nur äußere Traditionen den philosophischen Unterricht aufrechtzuerhalten vermögen. Vor mehr als hundert Jahren aber ist dieser Unterricht der wichtigste gewesen, der allen anderen Disziplinen Halt und Zusammenhang gegeben hat. Trotz aller Kämpfe jener Zeit ist der heutige Zustand mit ihr nicht vergleichbar. Ein Buch wie Reimarus' natürliche Religion ist im 19. Jahrhundert nicht geschrieben worden, und es konnte nicht geschrieben werden. Wäre jener Zustand der Anarchie gerechtfertigt, so würde nichts billiger, nichts zweckmäßiger sein, als den öffentlichen philosophischen Unterricht aufzuheben. Niemand würde ruhig zusehen können, wo die Jugend, anstatt belehrt zu werden, aus einer Verirrung in die andere gestürzt wird.

Vor kurzem sprach eine philosophische Schrift die Hoffnung auf den kommenden Philosophen aus. Aber wenn hierunter ein Mann verstanden wird, der durch Lehre und Beispiel die Menschheit fördern kann, von dem unsäglich viel zu lernen ist, so brauchen wir nicht mehr zu warten. Ihn können wir unser eigen nennen, wenn wir uns nur von dem Zerrbilde befreien, das ein Jahrhundert erst im Höhennebel wüstester Spekulation, dann in der Untiefe seichtester Popularität aus seinen Gedanken gemacht hat. Was hätte aus der Menschheit werden können, wenn seit dem Bestehen jener Lehre kein wirklich Studierender die Hochschule verlassen hätte, ohne die Klarheit der Vernunftkritik, ihre Sicherheit über die höchsten Fragen der Menschheit, und den Ernst des kategorischen Imperativs mit ins Leben zu nehmen!

Angesichts der vorliegenden Kantausgabe der Königl.

Preußischen Akademie der Wissenschaften aber gestatten wir uns diese gelehrte Gesellschaft zu bitten, die Werke ihres einstigen Mitgliedes erneuter Prüfung zu unterziehen. Immanuel Kant mag selbst für sich und sein Werk sprechen: „Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fuße, die Akten zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, so daß es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urteile bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß sie endlich ins Reine gebracht werden."



Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei in Gotha.




UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 01067 3983

